فردریک کاپلستون

تاریخ فلسفه

جلد دوم

فلسفهٔ قرون وسطا

از آوگوستینوس تا اسکوتوس

مترجم

ابراهیم دادجو



تهران ۱۳۸۷

سرشناسه	:کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۹۰۷ - م. Copleston, Fredrick Charles
عنوان و نام پدیدآور	: تاریخ فلسفه / فردریک کاپلستون ؛ ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی.
مشخصات نشر	: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: سروش (انتشارات صدا و سیما)، [۱۳۷۵].
مشخصات ظاهری	: ۹ جلد
شابک	: (ج ۲) ۲-۸۹۷-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸ (دوره) ۴-۷۰۷-۴۴۵-۹۶۴-۹۷۸
یادداشت	: عنوان اصلی: A history of philosophy
یادداشت	: ج ۲ (چاپ اول: ۱۳۸۷) (فیپا).
یادداشت	: جلد دوم، چهارم و نهم توسط شرکت انتشارات علمی و فرهنگی منتشر گردیده است.
یادداشت	:کتابنامه
مندرجات	: ج. ۱. یونان و روم / ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. -- ج. ۲. قرون وسطی / ترجمه ابراهیم دادجو / ج. ۳. قرون وسطی / ترجمه معصومه خاجوی. -- ج. ۴. از دکارت تا لایب‌نیتس / ترجمه غلامرضا اعوانی. -- ج. ۵. فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم / ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج. ۶. از ولف تا کانت / ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. -- ج ۷. از فیشته تا نیچه / ترجمه داریوش آشوری. -- ج. ۸. از بنتام تا راسل / ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. -- ج. ۹. مِن دوبیران تا سارتر / ترجمه عبدالحسین آذرنگ، محمود یوسف ثانی. -
موضوع	: فلسفه -- تاریخ .
شناسهٔ افزوده	: مجتبوی، جلال‌الدین، ۱۳۰۷ - ۱۳۷۸، مترجم.
شناسهٔ افزوده	: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
شناسهٔ افزوده	: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۷۵ ۲ ت ۲ ک / B ۷۲
رده‌بندی دیویی	: ۱۰۹
شمارهٔ کتابشناسی ملی	: ۲۱۶-۶۸ م

تاریخ فلسفه (جلد دوم)

از آوگوستینوس تا اسکوتوس

نویسنده: فردریک کاپلستون

مترجم: ابراهیم دادجو

ویراستار: حسن افشار

چاپ نخست: بهار ۱۳۸۷؛ شمارگان : ۵۰۰۰ نسخه

حروفچینی و آماده‌سازی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

لیتوگرافی: آبان؛ چاپ و صحافی : خواجه



شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

○ **ادارهٔ مرکزی :** خیابان افریقا، چهارراه حقانی (جهان کودک)، کوچهٔ کمان، پلاک ۴، کد پستی ۱۵۱۸۷۳۶۳۱۳؛ صندوق پستی ۹۶۴۷ - ۱۵۸۷۵؛ تلفن : ۷۱ - ۸۸۷۷۴۵۶۹؛ فاکس: ۸۸۷۷۴۵۷۲

آدرس اینترنتی: info@elmifarhangi.com www.elmifarhangi.com

○ **مرکز پخش:** شرکت بازرگانی کتاب گستر، خیابان افریقا، بین بلوار ناهید و گلشهر، کوچهٔ گلفام، پلاک ۱؛ کد پستی ۱۹۱۵۶۷۳۴۸۳ ؛ تلفن: ۴۳-۲۲۰۲۴۱۴۰؛ تلفکس: ۲۲۰۵۰۳۲۶

آدرس اینترنتی: info@ketabgostarco.com www.Ketabgostarco.com

○ **فروشگاه یک:** خیابان انقلاب - روبه‌روی در اصلی دانشگاه تهران؛ تلفن : ۶۶۴۰۰۷۸۶

پیش‌گفتار مترجم

مجموعهٔ تاریخ فلسفه، اثر فردریک کاپلستون، مورخ و فیلسوف معاصر انگلیسی، شامل ۹ جلد است که همهٔ مجلدات آن بجز مجلد دوم و سوم ترجمه و چاپ شده و در اختیار مخاطبان قرار گرفته است. جلدهای دوم و سوم این مجموعه به «قرون وسطا» و اواخر آن و رنسانس اختصاص دارد که متن حاضر ترجمهٔ جلد دوم آن است.

دورشدن اهل کلیسا از مسیحیت اصیل و رواج دنیاطلبی و قدرت‌طلبی در دستگاه کلیسا، مخالفت‌ها و اعتراض‌هایی را، درون و برون کلیسا، در قرون وسطا موجب شد. مخالفان دستگاه کلیسا خواهان اصلاحات در زندگی، رفتار اجتماعی و اخلاقی کشیشان و بازگشت به ایدئال‌های مبلّغان نخستین مسیحی بودند. اهل کلیسا نیز در برابر این مخالفت‌ها و اعتراض‌ها ساکت ننشستند و از راه‌های مختلف، مانند دادگاه تفتیش عقاید (انکیزیسیون Inquisition)، به سرکوب مخالفان، به‌خصوص مخالفان برون‌کلیسایی، پرداختند.

به رغم این وضعیت، اصلاح‌گران درون کلیسا از برخوردهای خصمانهٔ کلیسا مأیوس نشده، ساکت ننشستند، و همچنان به مخالفت خود با بی‌عدالتی‌ها، تجمل‌پرستی‌ها و سایر مظاهر فساد در دستگاه کلیسا ادامه دادند، که به ظهور دو فرقهٔ فرانسیسی و دومینیکی موسوم به فرقه‌های مسکینان منجر شد. این دو فرقه الگوی جدیدی از زندگی راهِبانه را ارائه دادند و خواستار آن شدند که به‌جای دیرنشینی صرف، به میان مردم عادی رفته، به جمع آنان بپیوندند، درکنار آنان باشند و همانند آنان در فقرِ مادی زندگی کنند. به‌جرئت می‌توان گفت که اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان و متکلمان قرن‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی به یکی از این دو فرقه تعلق دارند.

بنیان‌گذار فرقهٔ فرانسیسی، فرانچسکوی آسیزی است که پیروانش پس از مرگ وی به

دو دسته تقسیم شدند: عده‌ای از آنان بر آن شدند که حفظ سنت مسکینی و عارفانهٔ فرانچسکو کافی است و نیازی به ایجاد دِیر، مدرسه، و مطالعات فلسفی نیست؛ باید به‌شدت با این قبیل اقدامات مخالفت کرد و به فقر و دوره‌گردی و امدادِ رانده‌شدگان از جامعه تأکید داشت، و محبت به همنوع و عشق به خداوند را بر بحث مدرسی ترجیح داد. برخی دیگر به این عقیده گرایش پیدا کردند که باید ایدئال‌ها و آرمان‌های فرانچسکو را در نظامی کلامی به گوش دیگران رسانید. از این‌رو، این گروه به ایجاد دیر، تأسیس مدارس و مطالعهٔ فلسفه و کلام روی آوردند، که بعدها از فلاسفهٔ بنام مسیحیت شدند؛ از بین آنان می‌توان به «قدیس بوناونتورا»، «راجر بیکن» و «دانز اسکوتوس» اشاره کرد.

مؤسس فرقهٔ رُهبانی دومینیکی، دومینیکو، کشیش اهل اسپانیا بود. وی معتقد بود که آموختن حقیقتِ مسیحیت از طریق برهان و استدلال امکان‌پذیر است. از این‌رو، تربیت کلامی روحانیان برای تبلیغ مسیحیت کاتولیک را از وظایف اصلی و عمدهٔ این فرقه می‌دانست و به همین منظور، مدارس بسیاری را برای تربیت راهبان در اقصیٰ نقاط اروپا تأسیس کردند. از دیگر عقاید این فرقه این بود که عقیده داشتند در فلسفه و کلام می‌توان از منطق صوری بهره جُست و بحث‌های استدلالی و برهان‌های فلسفی برای فهم کلام بسیار مفیدند. از شاخص‌ترین چهره‌های این فرقه می‌توان از قدیس توماس آکوئینی و آلبرتوس کبیر نام برد.

به‌طور کلی، فرانسیسی‌ها، آگوستینی‌مشرب، و دومینیکی‌ها ارسطویی‌مشرب بودند. از آن‌جا که ارسطو از مقام مرجعیت و حجیت برخوردار بود، دومینیکی‌ها اندیشمندان «پیشرو» و فرانسیسی‌ها اندیشمندانی «محافظه‌کار» به حساب می‌آمدند.

قدیس بوناونتورا از چهره‌های برجستهٔ فرقهٔ فرانسیسی در میانهٔ قرن سیزدهم میلادی بود. این فیلسوف فرانسیسی در فلسفه طریق آوگوستینی و در عرفان طریق «نوافلاطونی» را پیش گرفته و متأثر از دیونوسیوس مجعول بود. جهان‌شناسی او تألیفی از جهان‌شناسی‌های آوگوستینوس، دیونوسیوس مجعول و ابن سیناست. در واقع، نیت او ترکیب فلسفه‌های ابن سینا و دیونوسیوس مجعول در قالب آوگوستینی است. بوناونتورا از میان معاصران خود به ابن رشدیان لاتینی توجه زیادی داشت و آنان را به‌شدت مورد انتقاد قرار می‌داد. وی، به‌رغم آشنایی با ارسطو، از آثار او تأثیر زیادی نپذیرفت، ولی ابن سینا در آثار وی حضوری بسیار چشمگیر دارد.

فلسفهٔ بوناونتورا، آمیزه‌ای از منطق و معرفت‌شناسی ارسطویی و ردّ مابعدالطبیعهٔ ارسطوست. او از نظر مابعدالطبیعی پیرو آوگوستینوس بود و مانند او بر این عقیده بود که حقایق مابعدالطبیعیِ نهایی را می‌توان از راه وحی و مکاشفه به دست آورد؛ او، به یک معنا، موضوع مابعدالطبیعه و کلام را یکی فرض می‌کرد.

توماس آکوئینی فیلسوف بزرگ دومینیکی و فرمانروای بی‌رقیب قلمرو کلام کاتولیکی است. این فیلسوف در فلسفه روش مشّائی دارد و در این راستا، به‌رغم این‌که از ابن رشد متأثر است، می‌کوشد از او دوری جوید. همچنین معتقد است که می‌توان نظامی کلامی براساس طریق مشّائی بنیان نهاد. البته او در این راه از متفکران مسیحی و غیرمسیحی کمک بسیاری گرفت؛ برای مثال، از غیرمسیحیان، بجز نظریات ارسطو، حضور ابن سینا در آثار وی، به‌خصوص در بحث‌های وجودشناسی و معرفت‌شناسی، چشمگیر است؛ تا جایی که هرگاه رأی خود را با رأی ابن سینا همراه می‌بیند اظهار خوشحالی می‌کند.

اجمالاً، می‌توان گفت بوناونتورا مهم‌ترین نمایندهٔ سنت آوگوستینوسی در قرن سیزدهم است و از این حیث می‌توان تفکر او را در مقابل تفکر مشّائی توماس قرار داد. بوناونتورا و توماس هر دو همزمان استاد دانشگاه پاریس بودند؛ توماس استاد یکی از کرسی‌های دومینیکی در دانشکدهٔ الهیات، و بوناونتورا استاد کرسی فرانسیسی در همان دانشکده بود. این دو یکدیگر را به‌خوبی می‌شناختند و هر یک به‌طور مستقیم آرای دیگری را مورد نقد قرار داده‌است.

ترجمهٔ جلدهای دوم و سوم کاری سنگین و پیچیده بود، و زحمت ترجمهٔ واژه‌ها و عبارت‌های لاتینی متن را دکتر محمد ایلخانی تقبل کرده‌اند؛ جا دارد در این‌جا مراتب تشکر و قدردانی‌ام را از ایشان اعلام کنم.[1]

در پایان، برحسب وظیفهٔ اخلاقی خویش، از همسرم که در خلال ترجمهٔ این اثر و نگارش سایر آثارم همواره مشوق و یار و یاورم بوده و هستند تشکر می‌کنم و این اثر را، به پاس یاری و همکاری همیشگی‌شان، به ایشان تقدیم می‌نمایم.

ابراهیم دادجو

---

۱. ترجمهٔ برخی از اصطلاحات لاتین این جلد را ویراستار محترم، آقای حسن افشار، بر عهده داشته‌اند.

فهرست مطالب

فلسفه در قرون وسطا

فصل یکم

مقدمه

۱. ابتدا امیدوار بودم در این جلد از *تاریخ فلسفه* بتوانم شرحی از سیر فلسفه در کل دورهٔ قرون وسطا[1] به دست دهم؛ آن دسته از اندیشه‌ها و نظام‌های فلسفی که بین رنسانس کارولَنژی[2]، در اواخر قرن هشتم میلادی[3] و پایان قرن چهاردهم به ظهور رسیدند. پس از سبک و سنگین‌کردن متقاعد شدم که بجاست دو جلد را به فلسفهٔ قرون وسطا اختصاص دهم. از آن‌جا که جلد اول[4] با شرحی از فلسفهٔ نوافلاطونی به پایان رسید و در آن به آرای فلسفی نخستین نویسندگان مسیحی اشاره نشده بود، سزاوار دیدم که دربارهٔ این آرا در این جلد صحبت کنم. درست است که افرادی مانند قدیس گرگوریوس نوسایی[5] و قدیس آوگوستینوس هیپویی[6] به دورهٔ امپراتوری روم متعلق‌اند و گرایش‌های فلسفی آنان

1. Middle Ages 2. Carolingian renaissance

۳. یوهانس اسکوتوس اریوگنا (John Scotus Eriugena) نخستین فیلسوف مشهور قرون وسطا، حدود ۸۱۰م به دنیا آمد.

۴. *تاریخ فلسفه*، جلد اول، «یونان و روم».

5. St. Gregory of Nyssa 6. St. Augustine of hippo

به مکتب افلاطون به وسیع‌ترین معنای آن بود و نمی‌توان آنان را قرون وسطایی نامید، اما این هم واقعیت است که آنان متفکرانی مسیحی بودند و بر قرون وسطا تأثیر زیادی گذاشته‌اند. به‌طور مثال، بدون شناخت قدیس آوگوستینوس، به‌سختی می‌توان قدیس آنسلم[1] و قدیس بوناونتورا[2] را شناخت. همین‌طور بدون آشنایی مختصر با اندیشهٔ قدیس گرگوریوس نوسایی و دیونوسیوس مجعول[3] نمی‌توان به اندیشه‌های یوهانِس اسکوتوس اریوگنا پی برد. از این رو، تا آن‌جا که به بحث تاریخی مربوط می‌شود، نیازی به عذرخواهی نیست که چرا تاریخ فلسفهٔ قرون وسطا را با بررسی متفکران دورهٔ امپراتوری روم آغاز می‌کنیم.

بنابراین، جلد حاضر با دورهٔ آغازین مسیحیت شروع می‌شود و تاریخ فلسفهٔ قرون وسطا تا پایان قرن سیزدهم، که شامل دانز اسکوتوس[4] (حدود ۱۲۶۵ ـ ۱۳۰۸) می‌شود، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در جلد سوم سعی بر آن است که فلسفهٔ قرن چهاردهم با تأکیدی خاص بر مشرب اوکامی[5] بررسی شود. همچنین فلسفه‌های رنسانس در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم، و فلسفهٔ «عصر سیمین»[6] تفکر مَدرَسی[7] را، با آن‌که فرانسیس سوئارس[8] در ۱۶۱۷ م، یعنی بیست‌ودو سال بعد از تولد دکارت[9] درگذشت، در آن جلد بررسی خواهم کرد. شاید این ترتیبی من‌درآوردی به نظر آید ــ تا حدودی نیز این‌گونه است ــ اما تعیین حد فاصل دقیق و صریحی بین فلسفهٔ قرون وسطا و فلسفهٔ جدید ــ اگر اساساً ممکن باشد ــ فوق‌العاده محل تردید است، و حتی می‌شود، برخلاف سنت رایج، دکارت را در زمرهٔ فیلسوفان متأخر مدرسی قرار داد. البته قصد من این نیست که چنین رویّه‌ای در پیش گیرم، و اگر بحث از برخی فیلسوفان را که به‌نظر می‌رسد کاملاً به «دورهٔ جدید»[10] تعلق دارند در جلد سوم خواهم آورد، عمدتاً برای سهولت و تمهید مقدمات است تا بتوانم در جلد چهارم به شرح و بسط نظام‌مند ارتباط متقابل میان نظام‌های فلسفی مهمی بپردازم که از فرانسیس بیکن[11] در انگلستان، و دکارت در فرانسه تا کانت[12] را شامل می‌شود. با این همه، هر شیوه‌ای برای تقسیم‌بندی اتخاذ کنیم باید به یاد

1. St. Anselm
2. St. Bonaventure
3. Pseudo-Dionysius
4. Duns Scotus
5. Ockhamism
6. Silver Age
7. Scholastic Thought
8. Francis Suarez
9. Descartes
10. modern period
11. Francis Bacon
12. Kant

داشته باشیم که تقسیم تاریخ تفکر فلسفی به مقطع‌های جداگانه، تقسیمی قطعی و بی‌چون‌وچرا نیست. انتقال از یک دوره به دورهٔ دیگر، تدریجی است نه ناگهانی، همپوشانی و تأثیر متقابلی نیز در کار است، و نظام‌هایی که به دنبال یکدیگر می‌آیند کاملاً از یکدیگر جدا نیستند.

۲. زمانی بود که فلسفهٔ قرون وسطا را سزاوار مطالعهٔ جدی نمی‌دانستند، زیرا مسلم می‌گرفتند که فلسفهٔ قرون وسطا چنان تابع الهیات است که عملاً از آن غیرقابل تمییز است و آن‌جا که قابل تمییز باشد چیزی بیش از منطق‌بافی عقیم و لفّاظی نیست. به عبارت دیگر، تصور بر این بود که فلسفهٔ اروپایی از دو دورهٔ اصلی تشکیل می‌شود: یکی دورهٔ باستان که عملاً مقصود از آن، فلسفه‌های افلاطون و ارسطو بود، و دیگری دورهٔ جدید که عقل نظری[1] پس از شب تاریک قرون وسطا بارِ دیگر از آزادی برخوردار شد، یعنی پس از قرونی که مرجعیت کلیسا فائق بود و عقل بشری با غل‌وزنجیر به بند کشیده شده، مجبور بود که خود را به مطالعهٔ بیهوده و تفننی الهیات محدود سازد، تا آن‌که سرانجام متفکری مانند دکارت زنجیرها را گُسست و عقل را آزادی بخشید. از نظر آنان فلسفهٔ عصر باستان و دورهٔ جدید را می‌توان همچون انسانی آزاده دانست؛ حال آن‌که فلسفهٔ قرون وسطا به بردگان می‌ماند.

قطع‌نظر از این واقعیت که فلسفهٔ قرون وسطا طبعاً از بی‌احترامی‌ای که به طور کلی به دورهٔ قرون وسطا می‌شد بی‌نصیب نبود، بی‌تردید عامل دیگری که تا اندازه‌ای باعث چنین نگرشی به متفکران قرون وسطا شد آن نوع زبان و بیانی بود که کسانی مانند فرانسیس بیکن و دکارت دربارهٔ فلسفهٔ مدرسی[2] به‌کار بردند. درست همان‌طور که ارسطوییان عادت داشتند افلاطون‌گرایی را با توجه به نقدهای ارسطو ارزیابی کنند، پیروان نهضتی که ظاهراً با فرانسیس بیکن و دکارت شروع شده بود فلسفهٔ قرون وسطا را از نگاه این دو فیلسوف ارزیابی کردند، بدون توجه به این واقعیت که بیشتر مطالبی را که، برای مثال، افرادی مانند فرانسیس بیکن علیه مدرسی‌ها مطرح کردند نمی‌توان به طور موجه در مورد چهره‌های بزرگ قرون وسطا به‌کار برد؛ هرچند شاید دربارهٔ مدرسی‌های بعدی و «منحط»[3] که معنی را فدای لفظ می‌کردند صادق باشد. مورخانی که از همان

---

1. speculative reason   2. scholasticism   3. decadent

آغاز فلسفهٔ قرون وسطا را از این دریچه نگاه می‌کردند بعید بود که آگاهی دقیق و دست اولی از آن پیدا کنند. آنان قرون وسطا را از سرِ جهل محکوم می‌کردند، بدون این‌که از تنوع غنی تفکر قرون وسطا و عمق آن، شناختی داشته باشند. در نظر آنان کل تفکر قرون وسطا از یک سنخ و قماش بود؛ نوعی بازی بیهوده با کلمات که برده‌وار در خدمت الهی‌دانان بود. به‌علاوه، آنان با دید انتقادی ناقص خود قادر به درک این واقعیت نبودند که اگر فیلسوفان قرون وسطا تحت تأثیر یک عامل بیرونی به نام الهیات بودند، فیلسوفان جدید نیز از عوامل بیرونی، ولو غیر از الهیات، تأثیر پذیرفته‌اند. شاید اگر به آن مورخان گفته می‌شد که به طور مثال دانز اسکوتوس استحقاق آن را دارد که یکی از فیلسوفان بزرگ بریتانیا، حداقل در حد و اندازهٔ جان لاک[1]، به شمار آید، بیشترِ آنان این سخن را پوچ می‌شمردند، درحالی‌که در تحسین ذکاوت دیوید هیوم[2] از این واقعیت غافل بودند که برخی متفکران متأخر قرون وسطا در طرح بسیاری از نقدها بر فیلسوف برجستهٔ اسکاتلندی پیشی داشته‌اند؛ نقدهایی که دستاورد خاص هیوم در فلسفه تلقی می‌شوند.

در این‌جا باید به تلقی فیلسوف بزرگی مانند گئورگ ویلهلم فریدریش هگل[3] از فلسفه و فیلسوفان قرون وسطا اشاره کرد. مثال هگل مثال جالبی است، زیرا تلقی دیالکتیکی[4] هگل از تاریخ فلسفه به‌وضوح اقتضا می‌کرد که فلسفهٔ قرون وسطا طوری به تصویر کشیده شود که سهم عمده‌ای در سیر تفکر فلسفی داشته باشد؛ حال آن‌که خود هگل نیز نفرت عوامانه‌ای از فلسفهٔ قرون وسطا نداشت. باری، هگل تصدیق می‌کند که فلسفهٔ قرون وسطا کار مفیدی انجام داده است، و آن کار، بیان «محتوای مطلق»[5] مسیحیت در قالب اصطلاحات فلسفی است، اما تأکید می‌کند که این فقط تکرار صوری محتوای ایمان است که در آن خدا به صورت موجودی «بیرونی»[6] تصویر می‌شود، و اگر به یاد داشته باشیم که در نظر هگل ایمان نحوه‌ای از آگاهی دینی است و قطعاً نسبت به دیدگاه نظری و فلسفی، یعنی دیدگاه عقل محض[7] در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارد، روشن می‌شود که فلسفهٔ قرون وسطا در نظر او فقط می‌تواند اسماً فلسفه باشد. به این ترتیب، او اعلام

1. John Locke
2. David Hume
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
4. dialectical
5. absolute content
6. external
7. pure reason

می‌کند که فلسفهٔ مدرسی در واقع الهیات است، اما منظور هگل این نیست که خدا موضوع فلسفه نیست، بلکه موضوع الهیات است؛ منظور او این است که موضوع فلسفهٔ قرون وسطا همان موضوع فلسفه به معنای واقعی کلمه است، با این تفاوت که فلسفهٔ قرون وسطا به جای آن‌که روابط و مقولات نظام‌مند، علمی، عقلی، و ضروری فلسفه را جایگزین روابط بیرونی الهیات (مانند رابطهٔ جهان با خدا به‌منزلهٔ معلول علتی خلاق و مختار) کند، آن موضوع را براساس مقولات موجود در الهیات مورد بررسی قرار می‌دهد. از این‌رو، فلسفهٔ قرون وسطا از نظر محتوا فلسفه است ولی از نظر صورت[1] الهیات است. در نگاه هگل، تاریخ فلسفهٔ قرون وسطا تاریخ کسل‌کننده و یکنواختی است که در آن، مورخانْ بیهوده تلاش کرده‌اند مراحل دقیق پیشرفت واقعی و سیر تفکر را شناسایی کنند.

آن جنبه از دیدگاه هگل دربارهٔ فلسفهٔ قرون وسطا را که متکی بر نظام فلسفی خود اوست، یعنی به دیدگاه او در باب رابطهٔ میان دین و فلسفه، ایمان و عقل، و وساطت[2] و عدم وساطت[3] برمی‌گردد نمی‌توان در این جلد مورد بحث قرار داد، ولی باید اشاره کنم که رویکرد هگل به فلسفهٔ قرون وسطا با غفلت کامل از روند تاریخی آن توأم است. بدون تردید برای فردی هگلی‌مشرب امکان دارد که از تحولات فلسفهٔ قرون وسطا آگاهی کامل داشته باشد و درعین‌حال دقیقاً از آن‌جا که پیرو هگل است دیدگاه کلی هگلی را دربارهٔ آن بپذیرد، ولی حتی اگر این واقعیت را هم بپذیریم که کار ویرایش و انتشار درس‌گفتارهای هگل را دربارهٔ تاریخ فلسفهْ خودِ وی به انجام نرسانده است، جای هیچ شکی نیست که او از موضوع مورد بحث خود شناخت خوبی نداشته است. چگونه می‌توان نویسنده‌ای را که مثلاً راجر بیکن[4] را زیرعنوان «عارفان»[5] قرار داده و دربارهٔ او نوشته است: «راجر بیکن به طبیعیات[6] توجه خاصی داشت اما تأثیرگذار نبود. وی مخترع باروت، آینه، و تلسکوپ است و در ۱۲۹۷ درگذشت»، دارای شناخت واقعی از فلسفهٔ قرون وسطا دانست؟ واقعیت این است که نویسندگانی مانند تِنِمان[7] و بروکر[8] منبع اطلاعات هگل در باب قرون وسطا بودند و تا قبل از نیمهٔ قرن نوزدهم

1. form
2. mediacy
3. immediacy
4. Roger Bacon
5. Mystics
6. physics
7. Tennemann
8. Brucker

مطالعات ارزشمندی دربارهٔ قرون وسطا صورت نگرفته بود.

مقصودم از ذکر این مورد، سرزنش هگل نیست، بلکه سعی دارم این مطلب را روشن کنم که از حدود سال ۱۸۸۰ به بعد، به واسطهٔ آثار محققان جدید، تحول عظیمی در شناخت ما از فلسفهٔ قرون وسطا به وجود آمده است. درحالی‌که به آسانی می‌توان گزارش‌های غلطی راکه فردی همچون هگل، ناآگاهانه مرتکب شده درک کرد و مورد اغماض قرار داد، چنین گزارش‌های غلطی را امروزه، به‌خصوص بعد از انتشار آثار محققانی مانند بومکر[۱]، اِرله[۲]، گرابمان[۳]، دو وولف[۴]، پلستر[۵]، گایر[۶]، ماندونه[۷]، پِلتسر[۸] و دیگران، نمی‌توان تحمل کرد. همچنین بعد از روشنگری‌هایی که با انتشار برخی از متون و تصحیح انتقادی کتاب‌هایی که قبلاً منتشر شده بود صورت گرفت و نیز بعد از انتشار آثار مهم پدران فرانسیسی کواراتچی[۹] و انتشار مجموعهٔ بزرگ *بایتراگه*[۱۰] و نشر تاریخ‌هایی مانند تاریخ موریس دو وولف و پژوهش‌های درخشان اتین ژیلسون[۱۱] و کار صبورانهٔ آکادمی قرون وسطا در امریکا[۱۲]، دیگر نباید تصور کرد که فیلسوفان قرون وسطا همه از یک قماش بودند و فلسفهٔ قرون وسطا فاقد تنوع و غنای فکری بود، و یا این‌که متفکران قرون وسطا عموماً افرادی کم‌توان با دستاوردهای ناچیز بوده‌اند. به‌علاوه، نویسندگانی مانند ژیلسون پیوستگی بین فلسفهٔ جدید و فلسفهٔ قرون وسطا را به ما آموختند. ژیلسون نشان داده که چگونه فلسفهٔ دکارت[۱۳] بیش از آنچه تصور می‌شد به تفکر قرون وسطایی وابسته است. هنوز کتاب‌های فراوانی وجود دارند که باید تصحیح و تفسیر شوند[۱۴]، اما در حال حاضر امکان درک و دریافت جریان‌ها، تحولات، قالب، ساخت، و نقاط ضعف و قوت فلسفهٔ قرون وسطا به‌طور کلی فراهم شده است.

۳. ولی حتی اگر فلسفهٔ قرون وسطا حقیقتاً نسبت به آنچه زمانی تصور می‌شد غنی‌تر و متنوع‌تر باشد، آیا درست نیست که گفته شود چنان رابطهٔ نزدیکی با الهیات داشته که

---

1. Baeumker
2. Ehrle
3. Grabmann
4. De Wulf
5. Pelster
6. Geyer
7. Mandonnet
8. Pelzer
9. Franciscan Fathers of Quaracchi
10. *Beiträge*
11. Étienne Gilson
12. Mediaeval Academy of America
13. Cartesianism

۱۴. می‌توان به تفسیر ویلیام اوکامی بر کتاب *جُمَل* *(Sentences)* اشاره کرد.

عملاً از آن غیرقابل تمییز است؟ آیا، به‌طور مثال، واقعیت ندارد که بیشتر فیلسوفان قرون وسطا کشیشان[1] و الهی‌دانانی[2] بودند که با روحیهٔ یک الهی‌دان و حتی همچون یک مدافع[3] مطالعات فلسفی را پیگیری می‌کردند؟

در وهلهٔ نخست باید نشان داد که یکی از موضوعات مهم تفکر قرون وسطا رابطهٔ بین الهیات و فلسفه بود و در این خصوص متفکران مختلف رویکردهای متفاوتی داشتند. در ابتدا متفکران تلاش کردند براساس شعار «ایمان می‌آورم تا بفهمم»[4] در حد طاقت بشری به آموزه‌های وحی پی ببرند و با کاربرد جدل عقلی در مورد اسرار ایمان کوشیدند به فهم آن اسرار نایل آیند. آنان بدین‌طریق، کلام یا الهیات مدرسی را تأسیس کردند، زیرا استفاده از عقل در فهم داده‌های کلامی، یعنی منزلات وحیانی، نیز الهیات به شمار می‌رود و نمی‌توان آن را فلسفه نامید. درواقع، آرزوی برخی متفکران پرشور، برای آنکه با عقل به فهم اسرار، در بالاترین حد ممکن برسند آن‌ها را در بدو امر عقل‌گرا[5] یا به عبارتی «هگلیان ماقبل هگل» جلوه می‌دهد. اما این اشتباهی تاریخی است که چنین افرادی را «عقل‌گرا» به معنای جدید آن بنامیم، زیرا وقتی، به‌طور مثال، قدیس آنسلم یا ریچاردِ سَن ویکتوری[6] سعی کردند رمز تثلیث مقدس[7] را با «دلایل ضروری»[8] ثابت کنند قصد آنان به‌هیچ‌وجه این نبود که تن به تنزل اصول اعتقادی خود بدهند یا تمامیت وحی الهی را مخدوش کنند (به این مطلب طی بحث خواهیم پرداخت). از این حیث، آنان تاکنون مطمئناً در مقام الهی‌دان عمل می‌کردند، اما این سخن هم صحیح است که ایشان بین حوزهٔ فلسفه و الهیات تمایز روشنی قائل نبودند و قطعاً موضوعات فلسفی را هم پیگیری می‌کردند و مباحث فلسفی را شرح و بسط می‌دادند. برای مثال، حتی اگر قدیس آنسلم در درجهٔ اول به‌عنوان یکی از پایه‌گذاران کلام مدرسی دارای اهمیت باشد، درعین‌حال با اقامهٔ برهان‌های عقلی برای اثبات وجود خدا در رشد فلسفهٔ مدرسی سهیم بوده است. از این‌رو، سزاوار نیست که بی‌هیچ قید و شرطی آبِلار[9] را فیلسوف و قدیس آنسلم را الهی‌دان بدانیم. در قرن سیزدهم است که می‌بینیم قدیس توماس

---

1. priests
2. theologians
3. apologist
4. Credo, ut intelligam
5. rationalist
6. Richard of St. Vietor
7. Blessed Trinity
8. necessary reasons
9. Abelard

آکوئینی[1] بین کلام و فلسفه (شامل آنچه امروزه «الهیات طبیعی»[2] یا عقلانی می‌خوانیم) آشکارا فرق می‌گذارد؛ مقدمات کلامی براساس منزلات وحیانی است، اما فلسفه از آثار عقل بشر است و بر وحی متکی نیست. درست است که در همین قرن قدیس بوناونتورا مدافع آگاه و سرسخت چیزی بود که می‌توان آن را جامع‌نگری[3] آوگوستینی نامید؛ هرچند این مجتهد[4] فرانسیسی اعتقاد داشت که شناخت فلسفی محض خدا به‌سبب نقص آن غیرممکن است، درعین‌حال به‌خوبی می‌دانست که برخی از حقایق فلسفی فقط با عقل محض قابل درک‌اند. تفاوت بین توماس آکوئینی و قدیس بوناونتورا را این‌گونه نشان داده‌اند.[5] [اولاً] قدیس توماس اعتقاد داشت «علی‌الاصول» امکان ارائهٔ نظام فلسفی قابل قبولی وجود دارد که، برای مثال، در خصوص شناخت خداوند ناقص بوده، ولی کاذب نباشد، درحالی‌که قدیس بوناونتورا معتقد بود همین نقص و نارسایی علامت بطلان است، به‌طوری که هرچند حکمت طبیعی[6] حقیقی بدون نور ایمان امکان‌پذیر است، حکمت الهی[7] حقیقی امکان‌پذیر نخواهد بود. بوناونتورا معتقد بود که اگر فیلسوفی یگانگی خدا را از طریق عقل اثبات کند و به آن اعتقاد داشته باشد بی‌آن‌که بداند خدا «سه شخص در یک ذات»[8] است، وحدتی را به خدا نسبت داده که وحدت الهی[9] نیست.

ثانیاً توماس آکوئینی، زمانی که به فلسفه «منشور» آن را بخشید کاملاً جدی بود. وقتی توماس بین الهیاتِ جزمی[10] و فلسفه فرق آشکاری می‌گذارد، شاید یک فرد سطحی‌نگر آن را تمایزی صوری تلقی کند که هیچ تأثیری در تفکر توماس نداشته و او آن را در عمل جدی نگرفته است؛ ولی همان طور که می‌توان با یک مثال نشان داد، چنین نظری دور از حقیقت است. توماس آکوئینی اعتقاد داشت که وحی به ما می‌آموزد که جهانْ حادثِ زمانی است و قدیم نیست، اما درعین‌حال بر این اعتقاد خود اصرار می‌ورزید که

1. St. Thomas Aquinas
2. natural theology
3. integralist
4. Doctor
۵. این بیانِ متهورانه مورد تأیید پروفسور ژیلسون است، اما باید اندکی مورد جرح و تعدیل قرار گیرد. ← صص ۳۲۶-۳۲۴.
6. natural philosophy
7. metaphysic
8. Three Persons in One Nature
9. divine Unity
10. dogmatic Theology

فیلسوف بماهو فیلسوف، نه می‌تواند قدم عالم را اثبات کند، نه حدوث آن را، گرچه می‌تواند ثابت کند که خلق عالم به خدای خالق وابسته است. البته دیدگاه او در این زمینه مثلاً با نظر قدیس بوناونتورا متفاوت بود، ولی این واقعیت که او چنین نظری داشت به‌وضوح نشان می‌دهد که وی در عمل به مرزبندی نظری خود در خصوص قلمروهای فلسفه و الهیات جزمی کاملاً وفادار بود.

ثالثاً اگر درست باشد که گفته شود فلسفهٔ قرون وسطا چیزی بیش از الهیات نیست، در آن صورت باید انتظار می‌داشتیم اندیشمندانی که دین واحدی را پذیرفته‌اند فلسفهٔ واحدی را نیز پذیرفته باشند، یا اختلاف‌های بین آنان محدود به اختلاف در نحوهٔ احتجاج در خصوص منزلات وحی باشد؛ اما درواقع چنین چیزی بعید است. فیلسوفانی مانند قدیس بوناونتورا، قدیس توماس آکوئینی، دانز اسکوتوس، ژیلِ رُمی[1] و، حتی با اطمینان می‌توان گفت، ویلیام اوکامی[2] دین واحدی را پذیرفته بودند، ولی آرای فلسفی آنان به‌هیچ‌وجه در همهٔ زمینه‌ها یکسان نبود. این‌که آیا فلسفه‌های آنان به‌طور یکسان با مقتضیات الهیات سازگار بود یا نه، مطلب دیگری است (فلسفهٔ اوکام نمی‌توانست به‌طور کلی با این مقتضیات مطابقت داشته باشد). اما این مطلب ربطی به موضوع بحث ما ندارد، زیرا این فلسفه‌ها چه با الهیات رسمی سازگار بودند و چه نبودند، یک نکته مسلم است: این فلسفه‌ها وجود داشتند و یکسان و یکی هم نبودند. مورخ می‌تواند سیر تحول و تباین فلسفه‌های قرون وسطا را ردیابی کند، و اگر می‌تواند چنین کاری را انجام دهد، به طور قطع باید چیزی به نام فلسفهٔ قرون وسطا وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشت نمی‌توانست تاریخ داشته باشد.

آرای مختلف را دربارهٔ رابطهٔ بین فلسفه و الهیات در همین اثر مورد بررسی قرار خواهیم داد، در حال حاضر بیش از این نمی‌خواهیم بدان بپردازیم، اما شاید بجا باشد در همین آغاز اذعان کنیم که به جهت وجود پیش‌زمینهٔ مشترک ایمان مسیحی در میان اندیشمندان قرون وسطا، عالَم به شکل کم‌وبیش واحدی خود را بر متفکر قرون وسطا جلوه‌گر می‌ساخت. خواه اندیشمند به تمایز قلمروهای الهیات و فلسفه معتقد می‌بود یا آن را رد می‌کرد، در هر دو حالت، از چشم یک مسیحی به عالم نگاه می‌کرد و

1. Giles of Rome
2. William of Ockham

نمی‌توانست از آن اجتناب ورزد. چه‌بسا او در بحث‌های فلسفی‌اش وحی مسیحی را نادیده می‌گرفت، ولی درعین‌حال دیدگاه و ایمان مسیحی پیش‌زمینهٔ ذهنی او بود؛ این بدان معنا نیست که بحث‌های فلسفی او ماهیتاً فلسفی نبودند، یا برهان‌های عقلی او صبغهٔ عقلی نداشتند. هر بحث یا برهان را باید با توجه به معایب و محاسن خودِ آن در نظر گرفت و نباید آن را صرفاً به‌علت این‌که مؤلف آن مسیحی بوده تحت عنوان الهیات مستتر کنار گذاشت.

۴. بعد از بیان این‌که به‌رغم مسیحی و حتی الهی‌دان‌بودنِ بیشتر فیلسوفان قرون وسطا چیزی به نام فلسفهٔ قرون وسطا واقعاً وجود داشته یا دست‌کم امکان وجود آن بوده است، مایلم در پایان مطالبی را دربارهٔ هدف این کتاب (و جلد بعدی آن) و چگونگی طرح موضوع در آن بیان کنم.

بی‌تردید قصد ندارم به شرح همهٔ آرای معروف فیلسوفان برجستهٔ قرون وسطا بپردازم. به عبارت دیگر، در نظر نداشتم که جلدهای دوم و سوم این تاریخ فلسفه به شکل دایرةالمعارف فلسفهٔ قرون وسطا درآید. از سوی دیگر، هدف من صرفاً ارائه و بیان کلیات یا مجموعه‌ای از برداشت‌های مختلف دربارهٔ فلسفهٔ قرون وسطا نیست. کوشیده‌ام از سیر فلسفهٔ قرون وسطا و دوره‌های مختلف آن، شرح معقول و منسجمی به دست دهم، در این مسیر نیز از ذکر بسیاری از نام‌ها خودداری کرده‌ام و اندیشمندانی را برای بررسی برگزیده‌ام که به‌دلیل محتوا و مضمونِ افکارشان دارای اهمیت و نفوذ خاصی هستند، یا نماینده و شارح فلسفه‌ای خاص، و سیر تحول آن به‌شمار می‌روند. به برخی اندیشمندان فضای زیادی را اختصاص داده‌ام و آرای آنان را با تفصیل بیشتری بررسی کرده‌ام. شاید این روشْ خطوط کلی ارتباط و سیر بحث را دچار اختلال کند، اما چنان‌که گفتم، مقصود من صرفاً بیان کلیات فلسفهٔ قرون وسطا نیست و احتمالاً فقط با شرح کم‌وبیش مبسوط نظام‌های مهم فلسفی می‌توان تنوع فراوان تفکر قرون وسطا را آشکار کرد. برجسته‌کردن خطوط اصلی ارتباط و تحول، و درعین‌حال شرح مبسوط آرای فیلسوفان مورد نظر، مطمئناً کار آسانی نیست و شاید انتظار ساده‌لوحانه‌ای باشد که اهمیت‌دادن به برخی، و از قلم‌انداختن برخی دیگر، یا اختصاص‌دادن فضای بیشتر به برخی اندیشمندان، مورد قبول همه قرار بگیرد. ندیدن درختان به‌علت وجود جنگل، یا ندیدن جنگل به‌علت وجود درختان چندان دشوار نیست، ولی در آنِ واحدْ هردو را

بـه‌وضوح‌دیدن کـاری دشـوار است. بـه‌هرصورت، آن را کـار ارزشـمندی مـی‌دانـم و درحالی‌که هیچ تردیدی در بررسی تفصیلی آرای فیلسوفانی مانند بـوناونتورا، تـوماس آکوئینی، دانز اسکوتوس، و اوکام نداشته‌ام، کوشیده‌ام سیر تـحول کـلی فـلسفهٔ قـرون وسطا را از کشاکش‌های آغازین، و در سراسر دورهٔ بلوغ باشکوه آن، تا دورهٔ انـحطاط نهایی‌اش روشن سازم.

اگر کسی از «انحطاط»[1] سخن بگوید شاید مورد اعتراض واقـع شـود کـه در مـقام فیلسوف سخن می‌گوید نه در حکم مورخ. اعتراض بجاست، ولی اگر بخواهیم الگوی معقولی را در فلسفهٔ قرون وسطا تشخیص دهیم، باید دارای اصولی برای انتخاب باشیم؛ بنابراین، از این حیث باید فیلسوف باشیم. واژهٔ «انحطاط» دارای رنگ و بـوی ارزشـی است، چنان‌که شاید استفاده از چنین واژه‌ای تجاوز از حریم جایز کار مورخ تلقی شود. این سخن به یک معنا درست است، ولی کدام مورخ فلسفه به معنای دقیق کلمه «صرفاً» مورخ است؟ هیچ هگلی، مارکسیست، پوزیتیویست و یا فیلسوف کانتی بدون دیـدگاه فلسفیْ تاریخ نمی‌نویسد؛ آیا فقط فیلسوف توماسی باید محکوم شود، آن هم برای کاری که واقعاً ضروری است، تا این‌که تاریخ فلسفه با ارائهٔ صرف رشته‌ای از آرا و عقاید به چیزی نامفهوم تبدیل نشود؟

پس منظور من از «انحطاط» همان انحطاط است، زیرا صادقانه بر ایـن اعـتقادم کـه فلسفهٔ قرون وسطا به سه دوره تقسیم می‌شود: ۱) دورهٔ مقدماتی[2]، که تا قرن دوازدهم میلادی، و خود آن قرن را شامل می‌شود؛ ۲) دورهٔ ترکیب سازنده[3]، که قرن سیزدهم را در بر می‌گیرد؛ ۳) دورهٔ نقد ویرانگر[4] در قرن چهاردهم کـه دورهٔ فـروپاشی و انـحطاط است. اما از منظری دیگر صراحتاً باید گفت که دورهٔ سوم اجتناب‌ناپذیر بـوده است و شاید، در درازمدت، مفید واقع شده، زیرا باعث شده است که فـیلسوفان مـدرسی در مواجهه با انتقادها با جدیت بیشتری به وضع و تثبیت اصول خود بپردازند و همچنین از نکات مثبت فلسفه‌های بعدی نیز بهره‌مند شوند. از یک نظر، دورهٔ سوفسطایی در فلسفهٔ باستان (اگر از اصطلاح «سوفیست»[5] کـم‌وبیش مـعنای افـلاطونی را مـراد کـنیم) دورهٔ

1. decline
2. preparatory phase
3. constructive synthesis
4. destructive criticism
5. Sophist

انحطاط بوده است، زیرا مشخصهٔ آن دوره، علاوه بر چیزهای دیگر، ضعیف و کمرنگ‌شدن تفکر سازنده بود؛ با این‌همه، دوره‌ای اجتناب‌ناپذیر در فلسفهٔ یونان بود و شاید، در دراز مدت، دوره‌ای به‌شمار آید که نتایج مثبت و ارزشمندی به بار آورده است. کسی که برای اندیشه‌های افلاطون و ارسطو ارزشی قائل است نمی‌تواند فعالیت‌ها و نقدهای سوفسطاییان را فاجعه‌ای جبران‌ناپذیر برای فلسفه بداند.

در این جلد و جلد بعدی، به طرح کلی مراحل و خطوط اصلی تحولات فلسفهٔ قرون وسطا می‌پردازیم. در ابتدا به‌طور اجمال دورهٔ آبای کلیسا[1] را مورد بحث قرار می‌دهیم و در ادامه از آن دسته اندیشمندان مسیحی که در قرون وسطا صاحب نفوذی واقعی بودند سخن می‌رود که عبارت‌اند از: بوئتیوس[2]، دیونوسیوس مجعول و، مهم‌تر از همه، قدیس آوگوستینوس هیپویی. پس از این بحث تقریباً مقدماتی، به مراحل اولیهٔ تفکر خاص قرون وسطا، یعنی رنسانس کارولَنژی، تأسیس مدارس، مناقشه بر سر کلیات و استفادهٔ فزاینده از جدل، تأثیر مثبت قدیس آنسلم در قرن یازدهم، مدارس قرن دوازدهم، به‌خصوص مدرسهٔ شارتر[3] و مدرسهٔ سَن ویکتور[4] می‌پردازم. سپس لازم است به مطالبی دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی و یهودی اشاره کنم، البته نه چندان به‌خاطر خود آن‌ها، زیرا بحث ما بیشتر دربارهٔ فلسفهٔ مسیحیت است؛ واقعیت این است که مسلمانان و یهودیان از واسطه‌های مهم معرفی نظام ارسطویی در شکل کامل آن به غرب مسیحی بودند. دورهٔ دوم به ترکیب و تلفیق‌های وسیع قرن سیزدهم مربوط می‌شود؛ فلسفه‌های قدیس بوناونتورا، قدیس توماس آکوئینی، به‌خصوص دانز اسکوتوس. دورهٔ بعدی، یعنی قرن چهاردهم، شامل جهت‌گیری‌های جدید و نقد ویرانگر مکتب اوکامی به معنای اعم آن است. سرانجام بحثی را مطرح می‌کنیم دربارهٔ تفکری که متعلق به دورهٔ گذار فلسفهٔ قرون وسطا به فلسفهٔ جدید است. بدین‌ترتیب، زمینهٔ لازم برای طرح و بررسی آنچه به طور کلی «فلسفهٔ جدید» نامیده می‌شود در جلد چهارم همین تاریخ فلسفه هموار خواهد شد.

در پایان می‌توان به دو نکته اشاره کرد: نخست این‌که تصور نمی‌کنم وظیفهٔ مورخ

---

1. Patristic period
2. Boethius
3. Chartres
4. St. Victor

فلسفه این باشد که اندیشه‌های خود یا آرای فیلسوفان اخیر یا معاصر را جانشین آرای متفکران گذشته نماید، چنان‌که گویی متفکران مورد بحث منظور و مراد خود را نمی‌دانستند. به‌طور مثال، وقتی افلاطون نظریهٔ یادآوری[1] را مطرح کرد دیدگاهی نوکانتی را بیان نمی‌کرد، و هرچند آوگوستینوس با گفتن این سخن که «اشتباه می‌کنم، پس هستم»[2] بر دکارت تقدم داشت، خطای بزرگی است که فلسفهٔ او را به زور در قالب فلسفهٔ دکارتی بریزیم. از سوی دیگر، برخی مسائل که فیلسوفان جدید مطرح کرده‌اند در قرون وسطا نیز، ولو در زمینه‌ای دیگر، مطرح بود، و سزاوار است که به شباهت پرسش‌ها و پاسخ‌ها توجه شود. از این گذشته، غیرمنطقی نیست که سؤال شود آیا فلان فیلسوف قرون وسطا، با استفاده از منابع موجود در نظام فلسفی خود، می‌توانست به مسئله‌ای که یک فیلسوف متأخر مطرح کرده است پاسخ دهد. بنابراین هرچند سعی کرده‌ام از افزایش ارجاعات به فلسفهٔ جدید خودداری کنم، لدی الاقتضا خود را مجاز دیده‌ام که به مقایسه و تطبیق با فلسفه‌های متأخر روی بیاورم و توانایی نظام فلسفی قرون وسطا را برای پاسخگویی به مشکلی که احتمالاً دانشجوی فلسفهٔ جدید با آن مواجه می‌شود مورد بحث قرار دهم. اما کوشیده‌ام از زیاده‌روی در پرداختن به چنین مباحث تطبیقی پرهیز کنم؛ این کار نه به ملاحظهٔ محدودبودن اوراق کتاب، بلکه برای رعایت مناسبت تاریخی کتاب است.

نکتهٔ دومی که باید اضافه کرد عبارت از این است که، عمدتاً تحت تأثیر مارکسیسم، انتظار می‌رود مورخ فلسفه به زمینهٔ سیاسی و اجتماعی دورهٔ مورد بحث خود توجه کند و تأثیر عوامل اجتماعی و سیاسی بر تحولات فلسفی و فکری را نیز برجسته نماید. اما صرف نظر از این واقعیت که اگر بخواهیم تاریخ فلسفه را در حجم معقولی مطرح کنیم باید خودِ فلسفه را مورد توجه قرار دهیم، نه حوادث و تحولات اجتماعی و سیاسی را. بی‌معنی و مضحک است که تصور کنیم همهٔ فلسفه‌ها یا تمام بخش‌های یک فلسفه به طور یکسان تحت تأثیر «محیط» اجتماعی و سیاسی قرار گرفته‌اند. برای فهم اندیشه‌های سیاسی یک فیلسوف مسلماً آشنایی با اوضاع سیاسی جامعه لازم و مفید است، اما مثلاً برای بحث دربارهٔ نظر قدیس توماس آکوئینی در مورد رابطهٔ بین وجود و

---

1. reminiscence

2. *Si fallor, sum*

ذات، یا نظر اسکوتوس دربارهٔ تواطؤ وجود[1]، به‌هیچ‌وجه نیازی به مراجعه به زمینهٔ اقتصادی و سیاسی نیست. به‌علاوه، فلسفه تحت تأثیر عوامل دیگری افزون بر اقتصاد و سیاست نیز هست. به‌طور مثال، افلاطون تحت تأثیر پیشرفت‌های علم ریاضی در یونان بود؛ فلسفهٔ قرون وسطا، هرچند از الهیات قابل تمییز است، یقیناً متأثر از آن بود؛ توجه به تحولات فیزیک در نگاه دکارت به عالم مادی مؤثر بود؛ علم زیست‌شناسی بر فکر برگسون[2] بی‌تأثیر نبود؛ و مانند آن. بنابراین، خطاست که فقط تحولات اقتصادی و سیاسی را شرح و بسط دهیم و پیشرفت‌های علوم دیگر را صرفاً از طریق تاریخ اقتصادی تبیین کنیم، زیرا که این جز به معنای حقانیت‌دادن به نظریهٔ مارکسیستی دربارهٔ فلسفه نیست. بنابراین، قطع نظر از این واقعیت که محدودبودن اوراق کتابْ این مجال را به من نمی‌دهد که زیاد از اوضاع سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی قرون وسطا سخن بگویم، عمداً به این خواست ناروا که باید «روبنای ایدئولوژیک» را برحسب وضعیت اقتصادی تفسیر کرد تن در نمی‌دهم. این کتابْ تاریخ مقطع خاصی از فلسفهٔ قرون وسطاست، نه یک تاریخ سیاسی یا تاریخ اقتصادی قرون وسطا.

---

1. univocal being　　2. Bergson

بخش یکم

تأثیرات ماقبل قرون وسطا

فصل دوم

دورهٔ آبای کلیسا

مسیحیت و فلسفهٔ یونان ـ مدافعان یونانی (آریستیدس[1]، قدیس یوستینوس شهید[2]، تاتیانوس[3]، آتناگوراس[4]، تئوفیلوس[5]) ـ گنوسیه[6] و مؤلفان مخالف گنوسیه (قدیس ایرنایوس[7]، هیپولوتوس[8]) ـ مدافعان لاتینی (مینوکیوس فلیکس[9]، ترتولیانوس[10]، آرنوبیوس[11]، لاکتانتیوس[12]) ـ مکتب دین‌آموزانهٔ اسکندریه (کلمنس[13]، اوریگنس[14]) ـ آبای یونانی (قدیس باسیلیوس[15]، ائوسبیوس[16] قدیس گرگوریوس نوسایی) ـ آبای لاتینی (قدیس آمبروسیوس[17]) ـ قدیس یوحنای دمشقی[18] ـ خلاصه

۱. مسیحیت در مقام یک دین وحیانی[19] در جهان ظاهر شد و حضرت مسیح آن را

---

1. Marcianus Aristides
2. St. Justin Martyr
3. Tatian
4. Athenagoras
5. Theophilus
6. Gnosticism
7. St. Irenaeus
8. Hippolytus
9. Minucius Felix
10. Tertullian
11. Arnobius
12. Lactantius
13. Clement
14. Origen
15. St. Basil
16. Eusebius
17. St. Ambrose
18. John Damascene
19. revealed religion

همچون آموزه‌ای برای رهایی[1]، رستگاری[2]، و عشق[3] عرضه کرد؛ نه به‌عنوان یک نظام نظری و انتزاعی[4]. و او رسولان[5] خود را برای موعظه فرستاد؛ نه برای اشغال کرسی‌های استادی دانشگاه. مسیحیت یک «راه»[6] بود، راهی به‌سوی خدا که باید در عمل پیموده می‌شد؛ نه یک نظام فلسفی دیگر افزون بر نظام‌ها و مکاتب عهد باستان. «رسولان» و جانشینان آنان مصمم بودند که جهان را به دین نو درآورند؛ نه این‌که یک نظام فلسفی عرضه کنند. به‌علاوه تا آن‌جا که پیام آنان خطاب به یهودیان بود، می‌بایست به سؤالات کلامی و نه فلسفی پاسخ می‌دادند؛ در حالی‌که در خصوص غیر یهودیان، بجز گزارش خطابهٔ معروف پولس رسول[7] در آتن، اطلاعی از مواجههٔ نظری یا عملی آن‌ها با فیلسوفان یونانی در دست نداریم.

اما همین که مسیحیت ریشه دوانید و رشد یافت، نه‌تنها تردید و خصومت یهودیان و مقامات سیاسی، بلکه سوءظن و دشمنی متفکران مؤلفان مشرک[8] را نیز برانگیخت. برخی حملات به مسیحیت فقط ناشی از جهل، سوءظن ساده‌لوحانه، سوءفهم، و ترس از ناشناخته بود، ولی برخی دیگر مبتنی بر مبانی نظری و فلسفی بود؛ به چنین حملاتی می‌بایست پاسخ داده می‌شد. این بدان معنی است که می‌بایست احتجاجات فلسفی و کلامی مورد استفاده قرار می‌گرفت. از این رو، در آثار مدافعان و آبای کلیسا عناصر فلسفی نیز وجود دارد، اما این کاملاً بیهوده است که کسی در جست‌وجوی یک نظام فلسفی در آن‌ها برآید، زیرا این نویسندگان بیشتر برای دفاع از دین به مباحث کلامی علاقه‌مند بودند. اما به همان میزان که مسیحیت قوام بیشتری پیدا کرد و بیشتر شناخته شد و این امکان برای علمای مسیحی به وجود آمد که اندیشه‌ها و معارف خود را بسط دهند، به‌خصوص وقتی مسئلهٔ برخورد با حملات فیلسوفان مشرک مطرح شد، عناصر فلسفی به شکل جدی‌تر مورد توجه قرار گرفت.

تأثیر دفاعیه‌ها بر رشد فلسفهٔ مسیحی در درجهٔ اول مسلماً به‌واسطهٔ علتی خارج از مسیحیت، یعنی حملهٔ خصمانه، بوده است، اما سبب دیگری نیز برای رشد آن وجود داشت که درونی و مستقل از حملات بیرونی بود. طبیعتاً بیشتر متفکران مسیحی

---

1. redemption
2. salvation
3. love
4. abstract
5. Apostles
6. The Way
7. St. Paul
8. pagan

علاقه‌مند بودند که حتی‌المقدور به تعمق در داده‌های وحیانی بپردازند و نیز در پرتو نور ایمان دیدگاه جامعی دربارهٔ جهان و حیات انسانی ارائه دهند. شاید نقش و تأثیر علت اخیر، در قالبی نظام‌مند، متأخرتر از اولی بوده باشد و، تا آن‌جا که به آبای کلیسا مربوط می‌شود، نفوذ آن در اندیشه‌های قدیس آوگوستینوس به اوج خود رسید. اما عامل اول، یعنی اشتیاق به درک اصول دین («طلیعهٔ نگرش ایمان می‌آورم تا بفهمم»)، از آغاز به‌نحوی مطرح و اثرگذار بود. تا حدودی به‌واسطهٔ اشتیاق صِرف برای درک و فهم بیشتر، و تا اندازه‌ای به دلیل نیاز به ارائهٔ تعریف روشن‌تری از اصول اعتقادی در مواجهه با کفر، آموزه‌های اصلی وحی روشن‌تر شد و «شرح و بسط یافت»؛ به این معنا که آنچه مضمر و پوشیده بود آشکار شد. به‌طور مثال، مسیحیان از آغاز، این امر را پذیرفتند که حضرت مسیح هم خداست و هم انسان، اما با گذشت زمان بود که لوازم این امر روشن شد و در قالب تعاریف کلامی درآمد؛ برای مثال، ماهیت انسانی کامل مسیح دالّ بر برخورداری او از ارادهٔ انسانی بود. البته این تعاریفْ کلامی بود و این حرکت از غیرصریح به صریحْ پیشرفتی در علم کلام محسوب می‌شد؛ اما در حین بحث و تعریف، از مفاهیم و مقولاتی استفاده می‌شد که از فلسفه به عاریت گرفته شده بود. به‌علاوه از آن‌جا که مسیحیان فلسفهٔ خاصی (به معنای نظری) برای خود نداشتند طبیعتاً به فلسفهٔ رایج روی می‌آوردند، که مأخوذ از مکتب افلاطونی بود، ولی با عناصر دیگری آمیخته بود. بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت که آرای فلسفی متفکران مسیحی اولیه ماهیت افلاطونی و نوافلاطونی داشت (همراه با آمیزه‌ای از مکتب رواقی)، و این‌که سنت افلاطونی به مدت طولانی توانست از لحاظ فلسفی بر تفکر مسیحی غالب شود. اما هنگام بیان چنین نظری باید به خاطر داشت که متفکران مسیحی تمایز روشنی بین کلام و فلسفه نمی‌گذاشتند: هدف آن‌ها ارائهٔ «فلسفه» یا حکمت مسیحی به معنای اعم کلمه بود که بیشتر مبتنی بر الهیات بود؛ هرچند عناصر فلسفی را به معنای دقیق کلمه نیز داشت. وظیفهٔ مورخ فلسفه آن است که این عناصر فلسفی را نشان دهد. منطقاً از او انتظار نمی‌رود که تصویر کاملی از تفکر مسیحی اولیه ارائه دهد، زیرا او «بنا به فرضْ»[1]

1. *ex hypothesi*

مورخ الهیات جزمی (نقلی) یا مورخ علم تفسیر[1] نیست.

از آن‌جا که از سویی فیلسوفان مشرک گرایش داشتند که به کلیسا و آموزه‌های کلیسا حمله کنند، و از سوی دیگر، مدافعان و الهی‌دانان مسیحی مایل بودند سلاح‌های مخالفان خود را هنگامی که احساس می‌کردند این سلاح‌ها می‌توانند اهداف آنان را تأمین کنند مورد استفاده قرار دهند، از نویسندگان مسیحی فقط می‌شد انتظار داشت که برخورد دوگانه‌ای با فلسفهٔ باستان داشته باشند: از یک طرف، آن را دشمن و رقیب مسیحیت ببینند، از طرف دیگر زرادخانه و گنجینهٔ مفید، و حتی تمهیدی خدایی برای مسیحیت. بنابراین درحالی‌که از نظر ترتولیانوس فلسفهٔ مشرکان چیزی بیش از حماقت این‌جهانی نبود، کلمنس اسکندرانی فلسفه را یک موهبت الهی می‌دانست، یعنی وسیله‌ای که می‌شد با آن، جهان شرک را با تعالیم مسیح آشنا کرد؛ همان‌طور که وسیلهٔ تعلیم یهودیان شریعت[2] بود. او نیز مانند یوستینوس معتقد بود که افلاطون حکمت خود را از موسیٰ و انبیای دیگر گرفته است ــ که ادعایی فیلونی بود ــ، اما همان‌طور که فیلون[3] سعی کرد فلسفهٔ یونان را با عهد عتیق سازش دهد، کلمنس نیز کوشید فلسفهٔ یونان را با مسیحیت سازگار کند. البته سرانجام این نگرش کلمنس بود که پیروز شد، نه نگرش ترتولیانوس؛ زیرا آوگوستینوس در ارائهٔ جهان‌بینی[4] مسیحیت بهرهٔ فراوان از آرای نوافلاطونیان برد.

۲. اولین گروه از نویسندگان مسیحی کسانی بودند که آثارشان صبغهٔ فلسفی داشت و می‌توان آنان را همان مدافعان اولیه نامید که دغدغه‌شان دفاع از مسیحیت در مقابل حملهٔ مشرکان بود (یا بلکه می‌خواستند حق موجودیت آن را به مقامات امپراتوری اثبات کنند). این عده عبارت بودند از مارکیانوس آریستیدس، یوستینوس، مِلیتو[5]، تاتیانوس، آتناگوراس، و تئوفیلوس انطاکی. در شرح کوتاهی از فلسفهٔ آبای کلیسا، که فقط می‌تواند زمینه را برای ورود به بحث اصلی کتاب فراهم کند، شاید نتوان همهٔ مدافعان یا آرای هر کدام از آن‌ها را به‌طور کامل مورد بحث قرار داد، زیرا هدف من بیشتر این است که نوع عناصر فلسفی موجود در آثار آن‌ها را مشخص کنم.

---

1. exegesis
2. the Law
3. philo
4. weltanschauung
5. Melito

می‌کند. پس به یک معنا هر انسانی سرانجام به آن وجود مثالی بازمی‌گردد و در آن جای می‌گیرد؛ هرچند گرگوریوس قطعاً خلود فردی را قبول داشت. همین اعتقاد به بازگشت همهٔ موجودات به خدا، به آن مبدئی که از آن سرچشمه گرفته‌اند، و نایل شدن به مقامی که آن‌جا خدا به صورت «کل اندر کل» است، اعتقادی است که اریوگنا از گرگوریوس گرفت، بنابراین در تفسیرِ زبان نسبتاً مبهم یوهانس اسکوتوس باید تفکر قدیس گرگوریوس را در نظر داشت؛ حتی با قبول این فرض که یوهانس اسکوتوس به کلمات مشابه، معانی متفاوت داده است.

هرچند قدیس گرگوریوس نوسایی با نظریهٔ اوریگنس مبنی بر رجعت همهٔ موجودات موافق بود، با او در قبول نظریهٔ وجود قبلی افلاطونی موافقت نداشت و در کتاب خلق انسان[1] می‌گوید که مؤلف کتاب دربارهٔ اصول[2] به دلیل نظریات یونانی دچار گمراهی شده است. نفس که محدود به قسمت خاصی از بدن نمی‌شود «یک جوهر مخلوق، زنده، و عقلانی است، با بدنی حساس[3] و اندام‌وار[4]؛ جوهری که حیات‌بخش است و اشیای محسوس را درک می‌کند، تا زمانی که آلت‌های بدن وجود دارند».[5] نفس بسیط عامل بقای بدن است[6] و سرانجام دوباره با آن متحد می‌شود. بنابراین، نفس روحانی و غیرجسمانی است، ولی تفاوت آن با بدن چیست ــ زیرا طبق نظر گرگوریوس بدن یک شیء مادی عینی است که از کیفیاتی فی‌نفسه غیرجسمانی تشکیل شده است؟ او در خلق انسان[7] می‌گوید بدن حاصل اتحاد کیفیت‌هایی مانند رنگ، جماد، کمّ، و وزن است و تجزیهٔ آن‌ها موجب زوال بدن می‌شود.[8] او در فصل قبل قیاس ذوحدّینی را مطرح می‌کند: یا اشیای مادی از خدا صادر شده‌اند، در این صورت خدا به‌عنوان منشأ صدور آن‌ها دارای ماده است و خود نیز مادی خواهد بود، یا خدا مادی نیست، در این صورت نمی‌تواند منشأ اشیای مادی باشد؛ بنابراین، ماده قدیم است. اما گرگوریوس، هم مادیت خدا و هم ذوحدّین را رد می‌کند و نتیجهٔ طبیعی آن این می‌شود که کیفیات تشکیل‌دهندهٔ اشیای جسمانی غیرمادی‌اند. البته گرگوریوس ضمن بیان نظریهٔ خلق از عدم تأکید می‌کند که ما نمی‌توانیم درک کنیم خدا چگونه کیفیات را از عدم خلق کرده است، اما

1. *P. G.*, 44, 229 ff.
2. *De Principiis*
3. sensitive
4. organic
5. *De anima et res; P. G.* 46, 29.
6. *Ibid.*, 44.
7. Ch. 24.
8. prime matter

می‌توان فرض کرد که از نظر او خودِ کیفیاتی که جسم را می‌سازند جسم نیستند، در واقع نمی‌توانند جسم باشند، زیرا اصلاً هیچ جسم خارجی جز از طریق «اتحاد» نمی‌تواند به وجود آید. او احتمالاً تحت تأثیر نظریهٔ افلاطون دربارهٔ کیفیات بود که در رسالهٔ تیمایوس آمده است. پس چرا آن‌ها روحانی نیستند؟ و اگر روحانی باشند پس تفاوت ذاتی نفس و بدن در چیست؟ بدون تردید پاسخ او چنین خواهد بود که بدن «حاصل» اتحاد کیفیات است ولی کیفیات را به صورت مجرد نمی‌توان جسم نامید؛ آن‌ها رابطه‌ای ذاتی با ماده دارند زیرا تشکیل‌دهندهٔ ماده‌اند. درخصوص نظریهٔ ارسطویی ـ توماسی دربارهٔ ماده و صورت مشکل مشابهی مطرح می‌شود. ماده اولیٰ[1] فی‌نفسه جسم نیست، اما یکی از مبادی حجم است. حال چگونه فی‌نفسه با امر غیرعادی و روحانی تفاوت دارد؟ پاسخ فیلسوف تومیستی این است که مادهٔ اولیٰ به‌نفسه و به‌تنهایی هرگز «وجود» ندارد و مقتضی کمیت، یعنی جایگاهی ذاتی در جسم خارجی است؛ گرگوریوس نوسایی نیز احتمالاً چنین نظری دربارهٔ کیفیات اولیهٔ خود داشته است. اجمالاً بیفزاییم که چه‌بسا در خصوص برخی نظریات جدید دربارهٔ ساختمان ماده نیز مشکلات مشابهی مطرح شود. این تصورْ منطقی است که اگر افلاطون زنده بود از چنین نظریاتی استقبال می‌کرد؛ قدیس گرگوریوس نوسایی نیز احتمالاً همان راه را دنبال کرده است.

از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که گرگوریوس نوسایی به‌شدت تحت تأثیر فلسفهٔ افلاطونی و نوافلاطونی و آثار فیلون قرار داشت (به‌طور مثال، او از «به صورت خدا درآمدن» به‌عنوان غایت انسان، از «هجرت تنهایان به سوی یگانهٔ تنها»، از عدالت فی‌نفسه، از «اِرُس»[2] و عروج به‌سوی جمال مطلق سخن می‌گوید)؛ باید تأکید کرد که هرچند گرگوریوس بدون تردید مضامین و تعبیرات فلوطینی را به‌کار می‌برد و تا اندازه‌ای نیز از فیلون استفاده می‌کند، فهم و تلقی او از آن‌ها هرگز مانند فهم و تلقی فلوطین و فیلون نبود. برعکس، او از تعابیر فلوطینی و فیلونی برای بیان آموزه‌های مسیحی استفاده کرد. به‌طور مثال «تشبّه به خدا» حاصل لطف خدا و تحولی است که تحت فاعلیت خدا، با همکاری آزادانهٔ انسان، صورت می‌گیرد؛ حاصل تصویر یا اِیخون[3]

1. prime matter

۲. *eros*، عشق

3. *εικῶν*

خداست که در نفس انسان به هنگام غسل تعمید دمیده می‌شود. همچنین عدالتِ فی‌نفسه نه یک فضیلت انتزاعی است و نه حتی تصوری در «عقل کلی»[1]؛ بلکه همان لوگوس است که در نفس جای می‌گیرد و اثر این سکونت بهره‌مندی از فضیلت است. به‌علاوه، این لوگوس نه عقل کلی فلوطین و نه لوگوس فیلون است، بلکه اقنوم دوم تثلیث مقدس است و بین خدا و مخلوقات هیچ گروه واسطه‌ای از اقانیم[2] فرعی وجود ندارد.

دست آخر این‌که باید توجه داشت که قدیس گرگوریوس نوسایی اولین مؤسس واقعی الهیات عرفانی نظام‌مند بود. او در این خصوص نیز از مایه‌های فلوطینی و فیلونی بهره برد، ولی آن‌ها را به معنای مسیحی و در چارچوب فکری مسیحی‌مدارانه‌ای به‌کار گرفت. بدیهی است که ذهن انسان برای شناخت اشیای محسوس ساخته شده است؛ با تأمل در اشیا می‌تواند به چیزهایی دربارهٔ خدا و صفات او علم پیدا کند. (این همان الهیات رمزی[3] است که تا حدی برابر با الهیات طبیعی به معنای جدید آن است). از طرف دیگر، هرچند بالطّبع متعلق واقعی علم انسان اشیای محسوس است، این اشیا کاملاً واقعی نیستند، بلکه سراب و موهوم و فقط مظهر یک حقیقت غیرمادی‌اند؛ آن حقیقتی که روح انسان بدان گرایش دارد. کشاکش حاصله در نفس به نوعی یأس منجر می‌شود، که آغاز عرفان است، زیرا نفسی که مجذوب خداست متعلق طبیعی معرفت خود را رها می‌کند؛ بدون این‌که توان مشاهدهٔ خدایی را داشته باشد که عاشق و مجذوب اوست. نفس وارد ظلمتی می‌شود که رساله‌های قرون وسطایی از آن به نام حجاب جهل[4] یاد می‌کنند.[5] (این مرحله مطابق با الهیات سلبی[6]ای است که دیونوسیوس مجعول از آن متأثر بود). گویی در سیر نفس دو نوع حرکت وجوُد دارد: یکی حرکت درون‌ماندگار[7] خدای مثلث[8] و دیگری از خودبیرون‌شدن نفس که اوج آن «وجد»[9] است. اوریگنس وجد فیلونی را تفسیر عقلی کرده است، زیرا در آن زمان به دلیل

---

1. *Nous* 2. hypostases 3. symbolic theologe

4. Cloud of Unknowing

۵. قابل مقایسه است با آنچه در لسان عرفای اسلامی براساس روایتی از پیامبر اکرم (ص) به «عماء» تعبیر می‌شود که حاکی از غیب مطلق است. ـ م.

6. negative theology 7. indwelling 8. Triune God

9. ecstasy

گزاف‌گویی‌های مونتانوسی[1] هر نوع وجد دیگری مشکوک بود، ولی گرگوریوس وجد را اوج تلاش نفس می‌داند و آن را در درجهٔ اول به عشق وجدآمیز تفسیر می‌کند.

آن «ظلمت» که خدا را محصور کرده اساساً به سبب تعالی محض ذات الهی است؛ گرگوریوس نتیجه می‌گیرد که نفس حتی در ملکوت نیز به تحریک عشق فراتر می‌رود تا بیشتر به وصال خدا برسد. حالت سکون به معنای رسیدن به بی‌نیازی یا مرگ است. حیات روحانی طالب پیشروی مستمر است و تعالی ذات الهی نیز متضمن این پیشروی است، زیرا عقل بشر هرگز نمی‌تواند خدا را درک کند. از این رو، به یک معنا، «ظلمت الهی» «همیشه» وجود دارد و این سخن درستی است که گرگوریوس معرفت در ظلمت را برتر از معرفت عقلانی می‌دانست، البته این بدان معنا نیست که او عقل بشری را تحقیر می‌کرد، بلکه او تعالی خدا را درک می‌کرد.

طرح گرگوریوس از عروج نفس شبیه به نظر فلوطین است؛ ولی درعین‌حال کاملاً مسیح‌مدارانه است. صعود نفس به‌واسطهٔ لوگوس الهی (کلمة‌الله) یعنی مسیح صورت می‌گیرد. به‌علاوه، آرمان او اتحاد تنها با خدا نیست، بلکه درک پلرومای[2] مسیح است. صعود هر نفس باعث لطف و برکت برای همهٔ نفوس است و حضور خدا در فرد بر همهٔ جمع اثر می‌گذارد. عرفان گرگوریوس نیز امری کاملاً آیینی است: صورت الهی با غسل تعمید تجدید، و اتحاد با خدا از طریق عشای ربانی تحکیم می‌شود. به‌طور خلاصه آثار قدیس گرگوریوس نوسایی نه‌تنها منبع الهام مستقیم یا غیرمستقیم دیونوسیوس مجعول و عرفای دیگر تا قدیس یوهانس صلیبی بود، بلکه همچنین سرچشمهٔ آن دسته از نظام‌های فلسفی مسیحی بود که سیر و سلوک نفس را از طریق مراحل مختلف معرفت و عشق تا نیل به حیات عرفانی و شهود بهجت‌انگیز[3] ترسیم می‌کردند. اگر نویسنده‌ای کاملاً روحانی مانند قدیس یوهانس صلیبی در مسیری قرار می‌گیرد که نقطهٔ آغاز آن به گرگوریوس برمی‌گردد، فیلسوف عارفی مانند قدیس بوناونتورا نیز در همین مسیر قرار می‌گیرد.

۷. بدون هیچ‌گونه تردیدی بزرگ‌ترین فرد در میان آبای لاتینی کلیسا قدیس

1. Montanist

۲. Pleroma، سکّان ملأ اعلیٰ

3. Beatific Vision

آوگوستینوس هیپویی است، اما به دلیل اهمیت اندیشهٔ او در قرون وسطا، فلسفهٔ وی را به‌طور مجزا با تفصیل بیشتری بررسی خواهیم کرد. در این بخش کافی است که اشاره‌ای نیز به اسقف میلان، قدیس آمبروسیوس (حدود ۳۳۳ ـ ۳۹۷)، بکنیم.

آمبروسیوس رویکردِ نوعاً رومی به فلسفه داشت، که عبارت بود از علاقه به امور اخلاقی و عملی توأم با اندکی ذوق و استعداد برای تفکر مابعدالطبیعی. او در آثار عقیدتی و دینی خود عمدتاً به آبای یونانی متکی بود ولی در اخلاق متأثر از سیسرون بود و کتاب خود دربارهٔ تکالیف روحانی[1] را، که همتای مسیحی رسالهٔ دربارهٔ تکالیف[2] خطیب بزرگ رومی بود، در ۳۹۱ م خطاب به روحانیان میلان تألیف کرد. آمبروسیوس در این کتاب در تقسیم‌بندی و بحث فضایل کاملاً تابع سیسرون است، ولی به‌طور طبیعی کل مباحث او آمیخته به طرز فکر مسیحی است، و آرمان رواقی سعادت، که مبتنی بر کسب فضیلت است، با آرمان نهایی سعادت ابدی نزد خداوند کامل می‌شود. اهمیت اثر آمبروسیوس در این نیست که مطلب جدیدی به اخلاق مسیحی اضافه می‌کند؛ اهمیت آن بیشتر در تأثیری است که، به‌واسطهٔ استفادهٔ عالمان اخلاق بعدی، بر روی آن‌ها دارد.

۸. چنان‌که ملاحظه شد، آبای یونانی بیشتر تحت تأثیر سنت افلاطونی بودند، ولی یکی از عواملی که نهایتاً راه را برای پذیرش فلسفهٔ ارسطویی در غرب لاتینی هموار کرد آثار آخرین فرد از آبای یونانی، قدیس یوحنای دمشقی بود.

او که احتمالاً در اواخر ۷۴۹ م از دنیا رفت نه‌تنها مخالف سرسخت «شمایل‌شکنان»[3] بود، بلکه نظام‌ساز بزرگی نیز در حوزهٔ کلام بود؛ به‌گونه‌ای که می‌توان او را حکیم مدرسی شرق دانست. وی صریحاً می‌گوید که قصد ندارد آرای جدید و شخصی خود را ارائه کند، بلکه هدفش حفظ و انتقال اندیشه‌های انسان‌های مقدس و عالم است. از این رو نباید به‌دنبال نوآوری در آثار او بود؛ هرچند در معرفی منظم و منسجم آرای اسلافش می‌توان نوعی اصالت را به او نسبت داد. مهم‌ترین کتاب او سرچشمهٔ حکمت[4] است، که در اولین بخش آن خلاصه‌ای از منطق و هستی‌شناسی ارسطویی ارائه می‌دهد؛ هرچند علاوه بر ارسطو به سوی متفکران دیگری مانند فرفوریوس نیز کشیده می‌شود.

---

1. *De officiis ministrorum* 2. *De officiis* 3. Iconoclasts
4. *Fount of Wisdom*

او در همان بخش اول، یعنی «فن جدل»[1]، صریحاً اعلام می‌کند که فلسفه و علوم دنیوی[2] ابزارها یا خدمتگزاران الهیات‌اند و در این خصوص دیدگاه کلمنس اسکندرانی و دو گرگوریوس را قبول دارد؛ دیدگاهی که به آرای فیلون اسکندرانی یهودی برمی‌گردد و بارها در قرون وسطا تکرار شد.[3] در بخش دوم کتاب بزرگ خود با استفاده از مطالب و اطلاعات نویسندگان قبلی تاریخ بدعت‌ها را مطرح می‌کند و در بخش سوم آن تحت عنوان دربارهٔ ایمان راست باور[4]، در چهار دفتر، بحث منظمی را دربارهٔ الهیات سنتی آبای کلیسا مطرح می‌کند. بخش سوم کتاب او را فردی به نام بورگوندیوس پیسایی[5] در ۱۱۵۱ م به لاتینی ترجمه کرد و مورد استفادهٔ اندیشمندانی مانند پتروس لومباردی[6]، قدیس آلبرتوس کبیر[7] و قدیس توماس آکوئینی قرار گرفت. در شرق، قدیس یوحنای دمشقی، تقریباً به همان اندازهٔ قدیس توماس آکوئینی در غرب، از ارزش و اعتبار برخوردار است.

۹. با شرح مختصر فوق معلوم می‌شود که بیهوده است انسان در آثار هر یک از آبای یونانی و لاتینی کلیسا بجز آوگوستینوس در پی ترکیب فلسفی نظام‌مندی باشد. آبای یونانی چون بین قلمرو فلسفه و کلام تمایز روشنی قائل نمی‌شدند، مسیحیت را تنها «فلسفه» یا حکمت راستین می‌دانستند. آنان مایل بودند فلسفهٔ یونانی را مقدمهٔ مسیحیت بدانند، بنابراین، علاقهٔ اصلی‌شان در بررسی آن فلسفه این بود که: اولاً به پیش‌بینی و طلیعهٔ حقیقت مسیحی که در آن می‌دیدند، و ثانیاً به انحرافاتی که از حقیقت صورت گرفته بود و برای آنان روشن بود اشاره کنند. آنان مبحث اول را معمولاً به اقتباس از عهد عتیق نسبت می‌دادند و دومی را ناشی از ضعف فکر انسان و اشتیاق بیش از حد به نوآوری و غرور خود فیلسوفان می‌دانستند. وقتی آرائی را از فلسفهٔ یونانی قبول می‌کردند پذیرش آن‌ها معمولاً برای این بود که فکر می‌کردند آن آرا می‌توانند در شرح و بیان حکمت مسیحی مفید باشند، نه برای این‌که آن‌ها را در یک نظام فلسفی، به معنای دقیق کلمه، جای دهند.

با وجود این، همان‌طور که دیدیم، در آثار آبای کلیسا عناصر فلسفی نیز وجود دارند. به‌طور مثال، آنان از برهان‌های عقلی، به‌خصوص برهان نظم و صنع، برای اثبات وجود

---

1. *Dialectica*
2. *profane science*
3. *P. G.*, 94, 532 AB.
4. *De Fide Orthodoxa*
5. Burgundius of Pisa
6. Peter Lombard
7. St. Albert the Great

خدا استفاده می‌کردند و دربارهٔ منشأ و ماهیت نفس تأمل می‌کردند؛ حتی قدیس گرگوریوس نوسایی آرائی داشت که مربوط به فلسفهٔ طبیعت یا جهان‌شناسی بود. ولی از آن‌جا که برهان‌های آنان، مثلاً، برهان‌های راجع به اثبات وجود خدا، به‌صورت ساخته و پرداخته، نظام‌مند و دقیق مطرح نشده‌اند، به‌نظر می‌رسد که اساساً پرداختن به آن‌ها بی‌مورد باشد. به گمان من این خطاست، زیرا حتی شرح کوتاهی از اندیشهٔ آبای کلیسا کافی است تا نکته‌ای را، که شاید مورد غفلت کسانی قرار بگیرد که آشنایی کمتری با تفکر فلسفی مسیحی دارند، روشن کند. با توجه به این واقعیت که قدیس توماس آکوئینی، که اخیراً در بین فیلسوفان کاتولیک از منزلت خاصی برخوردار شده، بخش عمده‌ای از نظام ارسطویی را قبول کرده بود، و همچنین با توجه به این واقعیت که نخستین اندیشمندان «عصر جدید»، یعنی دکارت و فرانسیس بیکن، مخالف و منتقد فلسفهٔ مدرسی ارسطویی بودند، گاهی مسلم فرض می‌شود که فلسفهٔ مسیحی، یا دست‌کم فلسفهٔ کاتولیکی، همان فلسفهٔ ارسطویی است و نه چیز دیگر. اما اگر قرن‌های بعد را به حساب نیاوریم، مطالعه و بررسی اندیشهٔ آبای کلیسا کافی است تا نشان دهد که این افلاطون بود که بالاترین ارج و قرب را نزد آبای کلیسا داشت نه ارسطو. این امر شاید بیشتر به‌دلیل این واقعیت بود که فلسفهٔ نوافلاطونی فلسفهٔ غالب و نیرومند زمان بود و نیز به این علت که آبای کلیسا نه‌تنها افلاطون را کم‌وبیش در پرتو تفسیرها و دستاوردهای نوافلاطونی درک و فهم می‌کردند، بلکه حداقل در بیشتر موارد شناخت اندکی از ارسطو داشتند. اما این نیز واقعیت دارد که آبای کلیسا، به هر علت یا عللی، مایل بودند افلاطون را زمینه‌ساز مسیحیت بدانند و عناصر فلسفی را بیشتر از سنت افلاطونی می‌گرفتند. اگر این موضوع را نیز به این نکته بیفزاییم که تفکر آبای کلیسا، به‌خصوص فلسفهٔ آوگوستینوس، نه‌تنها در تفکر دورهٔ اول قرون وسطا، و نه‌تنها در اندیشمندان برجسته‌ای چون قدیس آنسلم و قدیس بوناونتورا، بلکه حتی در خود توماس آکوئینی نیز عمیقاً تأثیرگذار بود، در آن صورت، دست‌کم از نظر تاریخی، خواهیم دید که آشنایی با تفکرات آبای کلیسا، هم بایسته و هم شایسته است.

فصل سوم

قدیس آوگوستینوس ـ ۱

زندگی و آثار ـ آوگوستینوس و فلسفه

۱. در عالم مسیحیت، آوگوستینوس، هم از لحاظ ادبی و هم از نظر کلامی، بزرگ‌ترین اندیشمند در میان آبای لاتینی کلیسا شناخته می‌شود، شخصیتی که تا قرن سیزدهم میلادی بر اندیشهٔ غربی سلطه داشت و درخشش خود را هرگز از دست نخواهد داد؛ چنان‌که ارسطومشربی قدیس توماس آکوئینی و مکتب او نیز باعث نادیده‌گرفتن و دست‌کم گرفتن این مجتهد بزرگ افریقایی نشد. در واقع، برای درک جریان‌های فکری قرون وسطا لازم است که مکتب آوگوستینوس را بشناسیم. در این کتاب نمی‌توان تفکر آوگوستینوس را چنان‌که شاید و باید مورد بحث قرار داد، ولی ضروری است که آن را، ولو به اختصار، بررسی کنیم.

آوگوستینوس در سیزدهم نوامبر ۳۵۴ م در تاگاسته[1] واقع در ایالت نومیدیا[2] از پدری

1. Tagaste
2. Numidia

مشرک به نام پاتریکیوس[1] و مادری مسیحی که بعدها قدیسه مونیکا[2] نامیده شد به دنیا آمد. مادرش او را مسیحی بار آورد، ولی غسل تعمید او طبق رسم آن زمان، ولو نامطلوب، با تأخیر انجام گرفت.[3] او در کودکی مقدمات زبان لاتینی و علم حساب را از معلمی در تاگاسته فراگرفت، ولی بازی که همیشه دوست داشت در آن برنده شود برای وی جذاب‌تر از درس‌خواندن بود. از زبان یونانی هم که کمی بعد به تحصیل آن پرداخت متنفر شد؛ هرچند که اشعار هومر را به‌عنوان قصه دوست می‌داشت. این‌که گفته شود آوگوستینوس یونانی نمی‌دانست صحت ندارد، ولی هرگز خواندن این زبان برایش ساده نبود.

حدود ۳۶۵ م آوگوستینوس به شهر مادورا[4] رفت و شالودهٔ دانش او دربارهٔ ادبیات و دستور زبان لاتینی در آن‌جا ریخته شد. مادورا هنوز شهر شرک و کفر بود و جوّ عمومی آن و همچنین مطالعهٔ آثار کلاسیک لاتینی بر او تأثیر گذاشت و وی را از دین مادرش دور کرد؛ دوری و بی‌اعتنایی‌ای که یک سال بطالت او در تاگاسته (۳۶۹-۳۷۰) آن را کاهش نداد. در سال ۳۷۰، پدرش که به آیین کاتولیک گرویده بود، از دنیا رفت و آوگوستینوس در کارتاژ[5]، بزرگ‌ترین شهری که به عمرش دیده بود، شروع به فراگیری فن بلاغت[6] کرد. راه‌های مختلف هرزگی در بندر بزرگ و مرکز حکومت، و دیدن مراسم و آداب شرم‌آور آیین‌هایی که از شرق وارد شده بودند، به‌علاوهٔ این واقعیت که آوگوستینوس جنوبی اکنون به مردی سرشار از خواهش‌های نفسانی تبدیل شده بود، باعث شدند که او عملاً از آرمان‌های اخلاقی مسیحیت دور شود. طولی نکشید که معشوقه‌ای گرفت و با او بیش از ده سال زندگی کرد؛ در سال دوم زندگی در کارتاژ، از وی صاحب پسری شد. اما آوگوستینوس، به‌رغم زندگی بی‌بندوبارش، دانشجوی ممتازی در فن بلاغت بود و به‌هیچ‌وجه در تحصیلات خود کوتاهی نمی‌کرد.

آوگوستینوس اندکی بعد از خواندن رسالهٔ هورتنسیوس[7] سیسرون، که ذهن وی را متوجه جست‌وجوی حقیقت کرد، آیین مانوی[8] را پذیرفت، زیرا به نظر می‌رسید

---

1. Patricius
2. St. Monica
3. *Conf.* 1, 11, 17.
4. Madaura
5. Carthage
6. rhetoric
7. *Hortensius*
8. Manichaeans، آیینی که توسط مانِس یا مانی در قرن سوم بنیان نهاده شد از ایران ریشه گرفته و آمیزه‌ای از عناصر ایرانی و مسیحی بود.

تصویری عقلانی از حقیقت ارائه می‌دهد که با آرای ناپخته و آموزه‌های غیرمنطقی مسیحیت تفاوت داشت. مسیحیان اعتقاد داشتند که خدا خالق عالَم و خیر مطلق است، ولی سؤال این بود که مسیحیت چگونه وجود شر و رنج را در عالم توجیه می‌کند؟ آیین مانوی معتقد به ثنویتی[۱] بود که براساس آن دو مبدأ نهایی[۲] وجود دارد: یکی مبدأ خیر[۳]، مبدأ نور، خدا یا اورمَزد[۴]؛ و دیگری مبدأ شر[۵]، مبدأ تاریکی، یعنی اهریمن[۶] است. این دو مبدأ سرمدی و نزاع آن‌ها نیز سرمدی است؛ نزاعی که در جهان، که خود محصول نزاع متقابل این دو مبدأ است، جلوه‌گر می‌شود. نفس انسان که از نور است مخلوق مبدأ خیر است، ولی بدن انسان که از ماده‌ای ناخالص‌تر[۷] است مخلوق مبدأ شر است. این نظام فکری به مذاق آوگوستینوس خوش آمده بود، زیرا به نظر می‌رسید که مسئلهٔ شر را حل کرده باشد و نیز به دلیل این‌که دارای مبنای مادی بود، چون او نمی‌توانست به ذهن خود راه دهد که حقیقتی غیرمادی وجود داشته باشد و غیرقابل ادراک حسی باشد. او با علم به امیال و هواهای نفسانی خود احساس می‌کرد که حالا می‌تواند آن‌ها را به عامل شرّی که بیرون از اوست نسبت دهد. به‌علاوه، هرچند مانوی‌ها آمیزش جنسی و خوردن گوشت را، بجز ماهی، مذموم می‌دانستند و ریاضت‌هایی[۸] مانند روزه‌داری توصیه می‌کردند، این اعمال مختص خواص بود و در سطح و مرتبهٔ «سمّاعون»[۹] که آوگوستینوس بدان تعلق داشت مطرح نبود.

آوگوستینوس که دیگر، هم از نظر اخلاقی و هم از نظر فکری، از مسیحیت جدا شده بود به تاگاسته بازگشت و مدت یک سال مشغول تدریس ادبیات و دستور زبان لاتینی شد و سپس در پاییز همان سال یک مدرسهٔ علوم بلاغی در کارتاژ تأسیس کرد. او با معشوقه و فرزند خود، آدئوداتوس[۱۰]، زندگی می‌کرد و در این دوره بود که برندهٔ جایزه‌ای در شعر ـ قطعه‌ای نمایشی که مفقود است ـ شد و اولین اثر منثور خود دربارهٔ زیبایی و تناسب[۱۱] را منتشر کرد. او تا سال ۳۸۳ در کارتاژ اقامت داشت و کمی قبل از عزیمت وی به رم حادثهٔ مهمی رخ داد. آوگوستینوس با معضلاتی مواجه شده بود که او

---

1. dualism
2. ultimate principles
3. good
4. Ormuzd
5. evil
6. Ahriman
7. grosser matter
8. ascetic practices
9. hearers
10. Adeodatus
11. *De pulchro et apto*

را رنج می‌داد و مانویان پاسخی برای آن نداشتند؛ به‌طور مثال مسئلهٔ منشأ یقین عقلی انسان و این‌که چرا دو مبدأ خیر و شر باید همواره با یکدیگر در نزاع باشند و غیره. برحسب اتفاق، یک روحانی برجستهٔ مانوی به‌نام فاوستوس[1] به کارتاژ آمد و آوگوستینوس تصمیم گرفت سؤالات خود را با او در میان بگذارد تا شاید پاسخی قانع‌کننده بگیرد؛ هرچند فاوستوس را فردی دوست‌داشتنی و خوش‌محضر یافت، در سخنانش به پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای نرسید. بنابراین، با ایمان متزلزل نسبت به آیین مانوی عازم رم شد. مسافرت او تا حدی به‌دلیل رفتار بی‌ادبانهٔ دانشجویان در کارتاژ بود که کار با آن‌ها را مشکل می‌کرد، درحالی‌که او گزارش‌های خوبی از رفتار دانشجویان در رم شنیده بود؛ علت دیگر مسافرتش امید به موفقیت کاری بیشتر در پایتخت امپراتوری بود. آوگوستینوس بعد از ورود به رم مدرسه‌ای برای تدریس فن بلاغت تأسیس کرد؛ هرچند دانشجویانش در کلاس رفتار خوبی داشتند این عادت بد را هم داشتند که قبل از پرداخت شهریه، به مدرسهٔ دیگری می‌رفتند. از این‌رو او به دنبال شغل بهتری گشت و آن را در میلان به دست آورد؛ سال ۳۸۴ استاد دولتی بلاغت در آن شهر شد. اما در حالی رُم را ترک کرد که تا حد زیادی ایمان خود را به مانویت از دست داده، به‌تدریج به شک علمی گرایش پیدا کرده بود؛ هرچند وفاداری ظاهری به مانویت را حفظ کرد و همچنان برخی دیدگاه‌های مانویان، مثلاً مادی‌گرایی را قبول داشت.

آوگوستینوس در میلان به‌واسطهٔ خطبه‌های اسقف میلان، قدیس آمبروسیوس، دربارهٔ کتاب مقدس، اندکی نظرش دربارهٔ مسیحیت بهتر شد؛ آمادگی فراگیری تعالیم مقدماتی مسیحیت را داشت، ولی هنوز نسبت به حقیقت مسیحیت متقاعد نشده بود. به‌علاوه، هنوز شور و شهوتش بسیار قوی بود. مادرش آرزو داشت او با دختر خاصی ازدواج کند، به این امید که ازدواج زندگی‌اش را سروسامان دهد، ولی چون او نتوانست برای ازدواج با آن دختر منتظر بماند به جای مادرِ آدئوداتوس، که وی را به‌سبب قصد ازدواج با آن دختر با نارضایتی رها کرده بود، معشوقهٔ دیگری اختیار کرد. در این زمان آوگوستینوس برخی رساله‌های افلاطونی را که ویکتورینوس[2] به لاتینی ترجمه کرده بود

1. Faustus
2. Victorinus

مطالعه کرد. این رساله‌ها به احتمال زیاد همان نه‌گانه‌ها[1]ی فلوطین بودند. تأثیر مکتب نوافلاطونی این بود که او را از بند مادی‌گرایی رها، و زمینه را برای پذیرش مفهوم حقیقت غیرمادی فراهم کرد. به‌علاوه، مفهوم فلوطینی شر به‌عنوان امری عدمی، و نه امری محصل به او ثابت کرد که چگونه می‌توان مسئلهٔ شر را بدون توسل به دوگانه‌گرایی مانویت حل کرد. به عبارت دیگر، مکتب نوافلاطونی در این دوره این امکان را به آوگوستینوس داد که معقولیت[2] مسیحیت را دریابد و بار دیگر مطالعهٔ عهد جدید[3]، به‌خصوص آثار پولس رسول را شروع کند. اگر نوافلاطون‌گرایی تأمل در امور روحانی و حکمت به معنای عقلی را پیش پای او نهاد، عهد جدید نیز به او نشان داد که لازم است انسان براساس حکمت زندگی کند.

این برداشت‌ها بعد از ملاقات‌هایی که او با دو نفر به نام‌های سیمپلیکیانوس[4] و پونتیتیانوس[5] داشت صورت قطعی پیدا کرد. نفر اولی کشیش پیری بود که نحوهٔ گرویدن ویکتورینوس نوافلاطونی به مسیحیت را برای آوگوستینوس شرح داد و با شنیدن آن، مرد جوان «در آتش این آرزو که همچون او رفتار کند سوخت»[6]. دومی دربارهٔ زندگی قدیس آنتونیوس مصری[7] مطالبی را مطرح کرد که باعث تنفر آوگوستینوس از وضعیت اخلاقی خود شد.[8] به‌دنبال آن، کوشش اخلاقی شدیدی را شروع کرد که اوج آن در صحنهٔ معروفی در باغ خانه‌اش اتفاق افتاد، زمانی که آوگوستینوس صدای کودکی را از روی دیوار شنید که پشت سرهم می‌گفت: «برگیر و بخوان، برگیر و بخوان»[9]، بی‌اختیار انجیل را باز کرد و چشمش به سخنان پولس در رساله به رومیان[10] افتاد، و مُهر ایمان بر قلبش زد.[11] کاملاً واضح است تحول او تحولی عاطفی بود که به‌دنبال تحولی فکری رخ داد. مطالعهٔ آثار نوافلاطونی وسیله‌ای بود برای تحول فکری وی، درحالی‌که زمینهٔ تحول اخلاقی او را از نظر انسانی خطبه‌های آمبروسیوس و سخنان سیمپلیکیانوس و پونتیتیانوس فراهم کرد و عهد جدید مُهر تأیید بر آن نهاد. مشقت تحول دوم او، یعنی تحول ایمانی، به‌دلیل این‌که از قبل می‌دانست چه باید بکند شدید بود؛ احساس می‌کرد

1. *Enneads*
2. reasonableness
3. New Testament
4. Simplicianus
5. Pontitianus
6. *Conf.* 8, 3, 10.
7. St. Anthony of Egypt
8. *Ibid.* 8, 7, 16.
9. *Tolle lege! Tolle lege!*
10. *Epistle to the Romans; Rom.* 13, 13-14.
11. *Conf.* 8, 8-12.

قدرت آن را ندارد، ولی وقتی سخنان پولس رسول را در باغ خواند به‌سبب عنایتی که به او شد مورد رضایت قلبی‌اش قرار گرفت و زندگی او را زیرورو کرد. تحول ایمانی او در تابستان ۳۸۶ صورت گرفت.

آوگوستینوس از بیماری ریه رنج می‌برد، این بهانه‌ای شد که تدریس را رها کند و در کاسیکیاکوم[1] کوشید تا از طریق مطالعه، تأمل، و بحث با دوستان، فهم بهتری از مسیحیت پیدا کند؛ چون مفاهیم و مضامین برگرفته از فلسفهٔ نوافلاطونی را به‌عنوان ابزار مورد استفاده قرار می‌داد، درک وی از مسیحیت هنوز کامل نبود و بیش از دوره‌های بعد تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی بود. تاریخ برخی آثار او مانند در رد اصحاب آکادمی[2]، دربارهٔ زندگی بهجت‌آمیز[3] و دربارهٔ مشیت الهی[4] به این دورهٔ عزلت او برمی‌گردد. بعد از بازگشت به میلان کتاب دربارهٔ خلود نفس[5] را نوشت و نگارش دربارهٔ موسیقی[6] را شروع کرد. آوگوستینوس در شنبهٔ مقدس سال ۳۸۷ توسط قدیس آمبروسیوس غسل تعمید داده شد و بلافاصله تصمیم گرفت به افریقا برگردد. مادر او که به ایتالیا آمده بود، در اوستیا[7]، زمانی که منتظر کشتی بودند، از دنیا رفت.[8] بنابراین، آوگوستینوس بازگشت به افریقا را به تأخیر انداخت و در طول اقامت خود در رم کتاب‌های دربارهٔ عمل به اختیار[9]، دربارهٔ عظمت نفس[10]، دربارهٔ زوال کلیسای کاتولیک، و دربارهٔ زوال مانویت[11] را نگاشت و در پاییز ۳۸۸ از راه دریا به‌طرف افریقا حرکت کرد.

آوگوستینوس بعد از بازگشت به تاگاسته صومعهٔ کوچکی دایر کرد. تاریخ برخی آثار او مانند دربارهٔ تکوین عالم برضد مانویان[12]، دربارهٔ معلم[13] و دربارهٔ حقیقت دین[14] به این دوره (۳۸۸-۳۹۱) مربوط می‌شود، درحالی‌که او دربارهٔ موسیقی را نیز در این دوره کامل کرد.

---

1. Cassiciacum
2. *Contra Academicos*
3. *De Beata Vita*
4. *De Ordine*
5. *De Immovtalitate Animae*
6. *De Musica*
7. Ostia
8. در اوستیا صحنه‌ای اتفاق افتاد که آوگوستینوس آن را در کتاب اعترافات (*Confessions*) شرح داده است؛ 9, 10, 23-26.
9. *De Libero arbitrio*
10. *De Quantitate Animae*
11. *De moribus ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*
12. *De Genesi contra Manichaeos*
13. *De Magistro*
14. *De Vera Religione*

احتمالاً رسالهٔ دربارهٔ زوال را نیز، که در بالا ذکر شد، تنقیح یا تکمیل کرد. آوگوستینوس در کاسیکیاکوم تصمیم گرفته بود که هرگز ازدواج نکند، اما ظاهراً به‌دنبال مقام در کلیسا نبود، زیرا اعطای رتبهٔ کشیشی به او توسط اسقفِ هیپو در ۳۹۱، سالی که به آن شهر بندری در حدود صدوپنجاه مایلی غرب کارتاژ سفر کرد، برخلاف میل او بود. اسقف به کمک آوگوستینوس نیاز داشت، از این رو وی در شهر هیپو مستقر شد و صومعه‌ای در آن‌جا تأسیس کرد. او دوره‌ای که درگیر بحث با مانویان بود رساله‌های در فایدهٔ ایمان[1]، دربارهٔ نفوس دوگانه[2]، بحث برضد فورتوناتوس[3] و دربارهٔ ایمان و رمز[4] را تألیف کرد و نیز در شورای اسقف‌های افریقایی دربارهٔ اصول عقاید مسیحی سخنرانی‌ای ایراد کرد و علیه دوناتوسیان[5] رسالهٔ مزامیر علیه فرقهٔ دوناتوسی[6] را نگاشت. تفسیری لفظی بر سفر «پیدایش» را شروع کرد، اما همان‌طور که از نامش (کتاب ناقص در تفسیر لفظی سفر پیدایش[7]) پیداست آن را ناتمام رها کرد. رساله‌های مسائل گوناگون[8] (۳۸۹ـ۳۹۶)، علیه آدیمانتوس مانوی[9]، دربارهٔ موعظهٔ حضرت در کوه[10]، دربارهٔ دروغ[11]، دربارهٔ زهد[12] و همچنین تفسیرهای متعدد بر (رساله به رومیان[13] و رساله به غلاطیان[14]) نیز متعلق به اوایل دورهٔ زندگی کشیشی آوگوستینوس است.

آوگوستینوس در ۳۹۵ـ۳۹۶ به مقام معاونت اسقف هیپو، ارتسام[15] یافت و اندکی بعد صومعه‌ای در محل اقامت خود تأسیس کرد. وقتی که والریوس[16]، اسقف هیپو، در ۳۹۶، یعنی در سال اول ارتسام آوگوستینوس، درگذشت، خود آوگوستینوس به جای او اسقف اعظم هیپو شد و تا آخر عمر در این مقام باقی ماند. این بدان معنی است که اکنون او به جای این‌که زندگی‌اش را وقف عبادت و مطالعه کند می‌بایست به وظیفهٔ حکومت بر

---

1. *De utilitate credendi*
2. *De duabus animabus*
3. *Disputatio contra Fortunatum*
4. *De Fide et Symbolo*
5. Donatists، گروهی که در ۳۱۱ م در افریقای شمالی در کلیسای مسیحی شکاف ایجاد کردند.
6. *Psalmus contra partem Donati*
7. *De Genesi ad litteram liber imperfrectus*
8. *De diversis quaestionibus*
9. *Contra Adimantum Manichaeum*
10. *De sermone Domini in monte*
11. *De Mendacio*
12. *De Continentia*
13. *Romans*
14. *Galatians*
15. consecration
16. Valerius

قلمرو اسقف‌نشین می‌پرداخت که در آن شقاق فرقهٔ دوناتوسی بیداد می‌کرد. به‌هرحال آوگوستینوس، به‌رغم گرایش شخصی، با شور و اشتیاق و با موعظه و مناظره و انتشار بحث‌های ضد دوناتیستی به مبارزه با آن‌ها پرداخت. با وجود این فعالیت‌ها، او زمانی را نیز برای تألیف آثاری مانند دربارهٔ مسائل مختلف خطاب به سیمپلیکیانوس[1] (۳۹۷)، بخشی از رسالهٔ دربارهٔ اصول عقاید مسیحی[2] (کتاب چهارم در ۴۲۶ م اضافه شد)، بخشی از اعترافات (کل کتاب در ۴۰۰ م منتشر شد)، و تعلیقاتی بر صحیفهٔ ایوب[3] اختصاص داد. آوگوستینوس همچنین مکاتبات بحث‌انگیزی دربارهٔ کتاب مقدس با قدیس ژروم داشت.

آوگوستینوس در ۴۰۰ م یکی از بزرگ‌ترین رساله‌های خود را به نام پانزده کتاب دربارهٔ تثلیث[4] آغاز کرد که در سال ۴۱۷ به اتمام رسید. در ۴۰۱ نیز دوازده کتاب دربارهٔ تفسیر لفظی سفر پیدایش[5] را شروع کرد و در ۴۱۵ آن را به پایان رساند. در همان سال (۴۰۰) رساله‌های دربارهٔ آموزش دینی ناآموختگان[6]، دربارهٔ اجماع اناجیل[7]، دربارهٔ کار راهبان[8]، علیه فاوستوس مانوی[9] (در ۳۳ جلد) و اولین جلد علیه کتاب پتیلیانوس[10] (اسقف دوناتوسی کیرتا[11]) را که تاریخ دومین جلد آن به ۴۰۱ ـ ۴۰۲، و سومین جلد آن به ۴۰۲ ـ ۴۰۳ برمی‌گردد منتشر کرد. سپس کتاب‌های دیگری علیه دوناتوسی‌ها انتشار داد؛ مانند علیه کرسکونیوس نحوی دوناتوسی[12] (۴۰۲) که چاپ‌های متعددی داشته، ولی به دست ما نرسیده است. وی آثار دیگری نیز علیه مانویان نگاشت. آوگوستینوس، علاوه بر این فعالیت جدلی، پیوسته در حال موعظه و مکاتبه بود، چنان‌که در نامه‌ای[13] به دیوسکوروس[14] به تاریخ ۴۱۰ م در پاسخ به سؤالاتی دربارهٔ سیسرون، نظر خود را دربارهٔ فلسفهٔ مشرکان مطرح می‌کند که همچنان نشان‌دهندهٔ شیفتگی شدید او به مکتب نوافلاطونی است.

با گذشت زمان، فرمان‌های امپراتوری نیز علیه دوناتوسی‌ها صادر می‌شد، و

1. *De diversis quaestionibus ad Simpliciatnum*
2. *De Doctrina Christiana*
3. *Annotationes in Job*
4. *De Trinitate*
5. *De Genesi ad litteram*
6. *De Catechizandis rudibus*
7. *De consensu Evangelistarum*
8. *De Opera Monachorum*
9. *Contra Faustum Manichaeum*
10. *Contra litteras Petiliani*
11. Cirta
12. *Contra Cresconium grammaticum partis Donati*
13. *Epist.*, 118.
14. Dioscorus

آوگوستینوس حدود سال ۴۱۱، بعد از اجلاسی که در این زمان برگزار شد، توجه خود را به مخالفان دیگر، پلاگیوسیان[1]، معطوف کرد. پلاگیوس[2] که نقش زیادی برای اختیار انسان در رستگاری‌اش قائل بود و نقش لطف الهی را به حداقل رسانده بود و همچنین گناه نخستین را انکار می‌کرد در سال ۴۱۰ همراه کوئلستیوس به کارتاژ سفر کرد. در ۴۱۱، پس از آنکه پلاگیوس راهی شرق شد، شورایی در کارتاژ کوئلستیوس را تکفیر کرد. پلاگیوس سعی کرده بود با استفاده از کتاب عمل به اختیار آوگوستینوس بدعت خود را تحکیم بخشد، اما اسقف هیپو موضع خود را کاملاً در رسالهٔ خطاب به مارکلینوس دربارهٔ تاوان و بخشش گناهان، و غسل تعمید کودکان[3] روشن کرد. به دنبال آن در همان سال (۴۱۲) رسالهٔ دربارهٔ لفظ و معنی[4] و سپس دربارهٔ ایمان و عمل[5] (۴۱۳)، دربارهٔ طبیعت و عنایت برضد پلاگیوس(۴۱۵)[6] و دربارهٔ کمال عدل در انسان[7] (۴۱۵) را منتشر کرد. اما آوگوستینوس که هنوز از این جدال با پلاگیوس راضی نبود در سال ۴۱۳ تألیف بیست‌ودو کتاب در باب شهر خدا[8] را آغاز کرد که در ۴۲۶ به اتمام رسید. این اثرها یکی از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین آثار اوست و زمانی‌که نگاشته شد بربرها به امپراتوری هجوم آورده بودند. در همین سال بسیاری از مطالب تفسیرهایی بر مزامیر[9] را نیز آماده کرد، در سال ۴۱۵ رسالهٔ خطاب به اوروسیوس برضد پریسکیلیانوس و اوریگنسی‌ها[10] را علیه بدعتی که اسقف اسپانیانی پریسکیلیانوس شروع کرده بود منتشر کرد، و در جریان مجادله‌های بعدی با آرای پلاگیوس در سال ۴۱۷ دربارهٔ اعمال پلاگیوس[11] و در ۴۱۸ دربارهٔ عنایت مسیح و گناه اصلی[12] را منتشر کرد. گویی این‌ها را هم کافی نمی‌دید، علاوه بر نامه‌ها و خطابه‌های متعددش، رسالهٔ دربارهٔ تثلیث[13] را به پایان رساند و همچنین مواعظ دربارهٔ انجیل یوحنا[14] (۴۱۶ ـ ۴۱۷)

---

1. Pelagians
2. Pelagius
3. *De peccatorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum*
4. *De spiritu et littera*
5. *De fide et operibus*
6. *De natura et gratia contra Pelagium*
7. *De perfectione iustitiae hominis*
8. *De Civitate Dei*
9. *Enarrationes in Psalmos*
10. *Ad Orosium , Contra Priscillianistas et Origenistas*
11. *De Gestis Pelagii*
12. *De Gratia Christi et peccato originali*
13. *De Trinitate*
14. *In Joannis Evangelium*

و مواعظ دربارهٔ رسالهٔ اول یوحنا[۱] (۴۱۶) را به رشتهٔ تحریر درآورد.

در سال ۴۱۸ آرای پلاگیوس را نخست شورایی از اسقف‌های افریقایی، سپس امپراتور هونوریس[۲] و در نهایت پاپ زوسیموس[۳] محکوم کرد، ولی منازعه به پایان نرسیده بود و زمانی که یولیانوس[۴] اسقف بدعتگذار اِکلانوم[۵] آوگوستینوس را متهم به جعل مفهوم گناه اصلی کرد، آوگوستینوس در رسالهٔ دربارهٔ ازدواج و شهوت[۶] (۴۱۹ ـ ۴۲۰) به او پاسخ داد، درحالی‌که در سال ۴۲۰ دوکتاب علیه دو نامهٔ پلاگیوس به پاپ بونیفاکیوس[۷] را خطاب به پاپ نوشت و پس از آن‌ها رسالهٔ علیه یولیانوسِ مدافع بدعت پلاگیوس[۸] (مشتمل بر شش کتاب) را در ۴۲۱ منتشر کرد. رساله‌های زیر نیز در این دوره منتشر شدند: دربارهٔ نفس و منشأ آن[۹] (۴۱۹)، علیه دروغ، خطاب به کونستیوس[۱۰] (۴۲۰)، علیه دشمنان شریعت و انبیا[۱۱] (۴۲۰)، دستنامه برای لاورنتیوس دربارهٔ ایمان، امید، نیکوکاری[۱۲] (۴۲۱)، خطاب به پاولینوسِ نولایی دربارهٔ حرمت جنازهٔ مرده[۱۳] (۴۲۰ ـ ۴۲۱).

آوگوستینوس در سال ۴۲۶ احساس کرد که پایان عمرش نزدیک است، از این رو برای آیندهٔ قلمرو اسقفی خود کشیش اراکلیوس[۱۴] را به جانشینی خود تعیین کرد و مردم از این انتصاب استقبال کردند، ولی فعالیت‌های ادبی قدیس هنوز به پایان نرسیده بود. او در سال ۴۲۶ ـ ۴۲۷ رساله‌های خطاب به والنتینوس دربارهٔ عنایت الهی و اختیار انسانی[۱۵] و دربارهٔ فساد و عنایت[۱۶] را با دو جلد تکذیبیه[۱۷] که شامل بررسی انتقادی آثار اوست و برای مشخص کردن ترتیب زمانی آثار او از اهمیت زیادی برخوردار است منتشر کرد. در آن

---

1. *In Epistolas Joannis ad Parthos*
2. Honorius
3. Zosimus
4. Julian
5. Eclanum
6. *De nuptiis et concupiscentia*
7. *Contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifatium Papam*
8. *Contra Iulianum haeresis Pelagianae defensorem*
9. *De anima et eius origine*
10. *Contra mendacium ad Consentium*
11. *Contra adversarium Legis et Prophetarum*
12. *Enchiridion ad Laurentium, De fide, spe, caritate*
13. *De cura pro mortuis gerenda, ad Paulinum Nolanum*
14. Eraclius
15. *De gratia et libero arbitrio ad Valentinum*
16. *De correptione et gratia*
17. *Retractiones*

زمان موقعیت امپراتوری روزبه‌روز بدتر می‌شد و در سال ۴۲۹ واندال‌ها[1] به سرکردگی گِنسریک[2] از اسپانیا به افریقا تاختند، ولی آوگوستینوس به نوشتن خود ادامه داد. او در سال ۴۲۷ رسالهٔ آینهٔ کتاب مقدس[3] را که گزیده‌ای از این کتاب بود، در ۴۲۸ دربارهٔ بدعت‌های خطاب به کوئودوولت دئوس[4] و به دنبال آن، خطاب به پروسپروس دربارهٔ تقدیر اولیا[5] و خطاب به پروسپروس دربارهٔ عطیهٔ استقامت[6] را در ۴۲۸ - ۴۲۹ منتشر کرد. به‌علاوه، آوگوستینوس اثر ناتمام علیه یولیانوس[7] را در سال ۴۲۹ آغاز کرد، که ردیه‌ای بر رسالهٔ ضد آوگوستینوسی یولیانوس پیرو پلاگیوس بود. یولیانوس آن را مدتی قبل نوشته بود ولی در سال ۴۲۸ به‌دست قدیس رسید؛ عمر او کفاف نداد که ردّیه‌اش را کامل کند (چنان‌که از نام کتاب برمی‌آید). آوگوستینوس با آیین آریوسی[8] نیز به مخالفت برخاست و در سال ۴۲۸ رساله‌های مقابله با اسقف ماکسیمینوسِ آریوسی[9] و علیه بدعت ماکسیمینوس[10] را منتشر کرد.

در اواخر بهار یا اوایل تابستان ۴۳۰ م واندال‌ها هیپو را به محاصره درآوردند. در ۲۸ اوت ۴۳۰ درحالی‌که شهر همچنان در محاصره بود، آوگوستینوس درحالی‌که مشغول خواندن «مزامیر توبه»[11] بود از دنیا رفت. پوسیدیوس[12] معتقد است که او وصیت‌نامه‌ای از خود برجای نگذاشت، زیرا به‌عنوان یکی از مساکین خدا چیزی نداشت که از خود برجای بگذارد. واندال‌ها شهر را به آتش کشیدند، ولی کلیسای جامع و کتابخانهٔ آوگوستینوس سالم ماند. پوسیدیوس زندگینامهٔ آوگوستینوس را نوشته است که می‌توان آن را در «مجموعهٔ آشنایی با آبای لاتینی کلیسا»[13] پیدا کرد. او می‌گوید: «کسانی که نوشته‌های او (آوگوستینوس) را دربارهٔ امور الهی بخوانند می‌توانند بهرهٔ فراوانی ببرند، اما فکر می‌کنم اگر می‌توانستند موعظه‌های او را در کلیسا بشنوند،

---

1. Vandals
2. Genseric
3. *Speculum de Scriptura Sacra*
4. *De haeresibus ad Quodvultdeum*
5. *De praedestinatione sanctorum ad Prosperum*
6. *De dono perseverantiae ad Prosperum*
7. *Opus imperfectum contra Julianum*
8. Arianism
9. *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*
10. *Contra Maximinum haereticum*
11. Penitential Psalms
12. Possidius
13. Latin Patrology

مخصوصاً کسانی که افتخار گفت‌وگوی دوستانه با او نصیبشان می‌شد، بهرهٔ بیشتری می‌بردند.»[1]

۲. شاید شگفت‌انگیز به نظر برسد که من از بحث‌های کلامی آوگوستینوس سخن گفتم و فهرست بزرگی از رساله‌های کلامی او را ارائه کردم، اما شرحی از زندگی و فعالیت‌های او کافی است تا نشان دهد که آوگوستینوس، بجز چند استثنا، آثار فلسفی محض به معنایی که مورد نظر ماست تألیف نکرد. البته در کتاب حاضر نمی‌خواهیم به آموزه‌های کلامی محض آوگوستینوس بپردازیم، اما برای استنباط آرای فلسفی او باید دائم به آنچه در درجهٔ اول آثار کلامی اوست مراجعه کرد. از جمله برای روشن‌کردن نظریهٔ شناخت[2] آوگوستینوس باید به بخش‌های مربوطه در رسالهٔ دربارهٔ تثلیث مراجعه کنیم، درحالی‌که رسالهٔ دربارهٔ تفسیر لفظی سفر پیدایش نظریهٔ «عقول بذری»[3] را شرح می‌دهد و کتاب اعترافات حاوی بحث‌هایی دربارهٔ زمان است. شاید امروزه چنین آمیزه‌ای از موضوع‌های کلامی و فلسفی برای ما که تمایز روشنی بین قلمرو الهیات جزمی و فلسفه قائل هستیم غریب و ناروشمند به‌نظر برسد، ولی باید به خاطر داشت که آوگوستینوس مثل دیگر آبا و نویسندگان اولیهٔ مسیحی به چنین تمایزی قائل نبود. چنین نیست که آوگوستینوس قدرت عقل را در کسب حقیقت، بی‌مدد وحی، نشناخته بود و یا منکر آن بود؛ برعکس، او حکمت مسیحی را حکمت کاملی می‌دانست و سعی می‌کرد مطابق فهم خود در ایمان مسیحی به تعمق بپردازد و جهان و حیات انسان را در پرتو حکمت مسیحی بشناسد. به‌طور مثال، او به‌خوبی می‌دانست که می‌توان برای اثبات وجود خدا برهان عقلی اقامه کرد، ولی نه صرف پذیرش عقلی وجود خدا، بلکه گرایش مثبت اراده به سوی خدا، تصدیق حقیقی بود و توجه او را جلب می‌کرد؛ او می‌دانست که مسلماً چنین رابطه‌ای با خدا نیاز به لطف الهی دارد. خلاصه این‌که آوگوستینوس دو نقش بازی نمی‌کرد، یکی نقش الهی‌دان و دیگری نقش فیلسوفی که «انسان طبیعی» را مدّ نظر دارد، بلکه او انسان را آن‌گونه که واقعاً هست، یعنی انسان هبوط‌یافته و نجات‌یافته را در نظر می‌گیرد؛ انسانی که در عمل قادر است به حقیقت برسد اما پیوسته به لطف الهی نیاز دارد، و نیازمند لطف الهی است تا به حقیقتی برسد که او را نجات دهد. اگر مسئلهٔ

---

1. *Vita S. Aug.*, 31.
2. theory of knowledge
3. *rationes seminales*

متقاعدکردن کسی دربارهٔ وجود خدا در میان باشد، آوگوستینوس برهان را مرحله یا ابزاری در روند کلی ایمان‌آوردن و نجات انسان می‌داند. او برهان را «فی‌نفسه» عقلانی می‌دانست، اما نه تنها از زمینهٔ اخلاقی لازم برای پذیرش واقعی برهان آگاه بود، بلکه از این واقعیت نیز آگاهی داشت که طبق خواست خدا از انسان، شناخت صرف وجود خدا کافی نیست؛ باید در پرتو لطف و عنایت او به سوی ایمان فراطبیعی به وحی الهی و زندگی براساس تعالیم مسیح حرکت کرد. عقل نقش خاص خود را در جهت سوق‌دادن انسان به سوی ایمان ایفا می‌کند؛ وقتی انسان ایمان آورد، نقش عقل عبارت از تأمل و تعمق در محتواست. اما رابطهٔ کامل نفس با خداست که در درجهٔ اول توجه آوگوستینوس را به خود جلب می‌کند؛ عقل، چنان‌که دیدیم، نقش خود را در مرحلهٔ عقلی نوگروی خود او ایفا کرد و می‌بایست پس از نوگروی او نیز نقش خود را ایفا می‌کرد. سپس او با تعمیم تجربهٔ خودْ کمال حکمت را در درک آنچه انسان بدان اعتقاد دارد می‌دانست؛ هرچند عقل در تقرب به حکمت، انسان را برای ایمان‌آوردن نیز آماده می‌کند. «دارویی که مشیت الهی و کرم وصف‌ناپذیر خدا برای نفس تجویز کرده است مرتبه و امتیازی بس نیکو دارد؛ زیرا بین مرجعیت[1] و عقل[2] تقسیم شده است. مرجعیت از ما ایمان می‌طلبد و انسان را برای تعقل آماده می‌کند. عقل نیز به درک و شناخت منجر می‌شود، هرچند وقتی این سؤال مطرح می‌شود که به چه کسی باید ایمان آورد مرجعیت کاملاً عقل را نادیده نمی‌گیرد.»[3]

این نگرش خاص سنت آوگوستینی است. مقصود قدیس آنسلم در «عبارت ایمان می‌آورم تا بفهمم» بیان می‌شود، درحالی‌که قدیس بوناونتورا در قرن سیزدهم صریحاً مرزبندی قاطع بین حوزه‌های کلام و فلسفه را رد می‌کند. تمایز توماسی بین کلام جزمی و فلسفه، همراه با روش‌های به‌کارگرفته در این دو علم، قطعاً از نگرش‌های قبلی نشئت می‌گیرد؛ هرچند، صرف‌نظر از چنین برداشتی، این امتیاز بزرگ نیز در آن وجود دارد که چنین نظری با تمایز واقعی و بالفعل بین وحی و محتوای عقل محض، و بین قلمرو و فوق طبیعی و طبیعی مطابق است. درعین‌حال به نوعی، تقویت‌کنندهٔ آموزهٔ فوق طبیعی و همچنین حافظ قوای انسان در نظام طبیعی است. اما از سوی دیگر نگرش آوگوستینی از

---

1. Authority
2. Reason
3. *De vera relig.*, 24, 45.

این امتیاز برخوردار است که انسان را آن‌طور که هست، یعنی در شکل خارجی و بالفعل خود در نظر می‌گیرد، زیرا انسان «بالفعل»[1] فقط یک غایت نهایی، یعنی غایت فوق طبیعی دارد، و تا آن‌جا که به انسان واقعی مربوط می‌شود، فقط یک انسان هبوط‌یافته و نجات‌یافته وجود دارد: هرگز «انسان طبیعی» محضی که فاقد هدف و رسالت[2] فوق طبیعی باشد وجود نداشته و ندارد و نخواهد داشت. البته اگر تومیسم بدون نادیده گرفتن این واقعیت که انسان در صورت خارجی و بالفعل خود فقط یک غایت فوق طبیعی دارد، بر تمایز بین امر طبیعی و فوق طبیعی، بین ایمان و عقل، تأکید می‌ورزد، مشرب آوگوستینی بدون نادیده‌گرفتن ویژگی ذاتی ایمان و لطف فوق طبیعی، همیشه انسان را در شکل عینی و بالفعل‌اش تصور می‌کند و در درجهٔ اول به رابطهٔ واقعی او با خدا علاقه‌مند است.

در چنین وضعیتی طبیعی است که باید آرای «فلسفی محض» آوگوستینوس را با توجه به ساختار کلی تفکر او روشن کنیم. البته این کار به معنی مطالعه و بررسی مشرب آوگوستینی از منظر کم‌وبیش تومیستی است، اما بدان‌معنی نیست که این رویکردی نامعقول است، بلکه بدین‌معنی است که انسان می‌خواهد بداند کدام‌یک از آرای آوگوستینوس به معنای دقیق کلمه فلسفی است. در واقع این به معنی جدا کردن آرای او از سیاق کلی تفکر اوست، ولی در تاریخ فلسفه‌ای که مفهوم خاصی از چیستی فلسفه را مفروض می‌گیرد نمی‌توان کار دیگری انجام داد. اما باید قبول کرد که این نوع تمرکز بر آرای فلسفی آوگوستینوس به معنای تومیستی آن، حداقل برای کسی که در فضای علمی و عینی تومیستی بار آمده است، شاید موجب تحقیر دستاوردهای عقلی قدیس شود؛ زیرا او هرگز نه یک نظام فلسفی به معنای دقیق کلمه ارائه کرد و نه آرای فلسفی خود را به گونه‌ای طرح و تعریف کرد و به اثبات رساند که یک فیلسوف تومیستی به آن خو گرفته است. در نتیجه غالباً دشوار است که دقیقاً بگوییم منظور آوگوستینوس از این یا آن مفهوم و عبارت چیست یا دقت نظرش تا کجاست. آرای او غالباً در هاله‌ای از ابهام و تلمیح و ضعف تعریف قرار دارد که انسان را دچار یأس، سردرگمی و شگفتی می‌کند. فکر می‌کنم که یک تومیست خشک و سخت‌گیر بر این اعتقاد باشد که فلسفهٔ

---

1. *de facto*　　2. vocation

آوگوستینوس حاوی چیز ارزشمندی نیست که قدیس توماس بهتر از آن را به نحو روشن‌تر و مشخص‌تری ارائه نکرده باشد؛ اما واقعیت این است که سنّت آوگوستینی حتی امروز هم سنّتی مرده نیست و شاید خود عدم کمال و فقدان نظم در اندیشهٔ آوگوستینوس و نفس «اشارت‌گری» آن، کمک مثبتی به تداوم سنت او باشد، زیرا متفکر آوگوستینی با نظام کاملی مواجه نیست که آن را قبول یا رد یا مثله کند؛ او با یک رویکرد، الهام، یا اشارات بنیادین مواجه است که فوق‌العاده قابل شرح و بسط است، به‌طوری که می‌تواند کاملاً به روح مکتب آوگوستینی وفادار بماند، ولو از آنچه شخص خود او گفته است دور شود.

فصل چهارم

قدیس آوگوستینوس ـ ۲: شناخت

شناخت با نظر به سعادت ـ علیه شکاکیت ـ شناخت تجربی ـ
ماهیت احساس ـ مثال‌های الهی ـ اشراق و انتزاع

۱. شروع بحث با «شناخت‌شناسی»[1] قدیس آوگوستینوس شاید این‌گونه القا کند که او به شرح و بیان نظریهٔ شناخت برای خودِ آن یا به‌عنوان مقدمه‌ای روش‌شناسانه برای مابعدالطبیعه اهتمام داشته است. اما چنین برداشتی خطاست، زیرا آوگوستینوس هیچ‌گاه دست به‌کار طرح نظریهٔ شناخت نشد تا بعد، براساس یک نظریهٔ شناخت واقع‌گرا، مابعدالطبیعهٔ نظام‌مندی را مدون سازد. اگر اسپینوزا، طبق گفتهٔ خود[2]، می‌خواست فلسفهٔ مبتنی بر خدا یا جوهر را بدین‌سبب ارائه دهد که [به اعتقاد او] فقط تدبّر دربارهٔ موجودی نامتناهی و سرمدی است که می‌تواند دل و دماغ انسان را قانع سازد و باعث سعادت نفس شود، مشابه این سخن در مورد آوگوستینوس به مراتب بیشتر صادق است، زیرا او بر این امر تأکید می‌کرد که شناخت حقیقت نباید صرفاً برای

1. epistemology

2. *De Intellectus Emendatione*

اهداف نظری، بلکه باید از این جهت باشد که باعث سعادت و بهجت واقعی[1] می‌شود. انسان احساس می‌کند که کامل نیست و به دنبال موجودی است که کامل‌تر از اوست، موجودی که می‌تواند موجب آرامش و بهجت شود، و شناخت آن شرط لازم دستیابی به آن است؛ ولی او شناخت را در خدمت یک غایت، یعنی سعادت می‌دید. فقط شخص حکیم می‌تواند سعادتمند باشد و حکمت مستلزم شناخت حقیقت است. از نظر آوگوستینوس تأمل نظری به‌عنوان غایت فی‌نفسه مورد نظر نیست. وقتی لیکنتیوس[2] جوان، در کتاب علیه اصحاب آکادمی، معتقد است که حکمت عبارت است از جست‌وجوی حقیقت و، مانند لسینگ[3]، اعلام می‌کند که سعادت را باید در جست‌وجوی حقیقت به دست آورد نه در دستیابی به حقیقت و تصاحب آن، آوگوستینوس پاسخ می‌دهد که نسبت‌دادن حکمت به کسی که شناختی از حقیقت ندارد بی‌معنی است. او در رسالهٔ دربارهٔ زندگی بهجت‌آمیز[4] می‌گوید کسی که نتواند صاحب آن چیزی باشد که برای دستیابی به آن تلاش می‌کند سعادتمند نیست، بنابراین، فردی را که در جست‌وجوی حقیقت است ولی هنوز به آن دست نیافته است نمی‌توان واقعاً سعادتمند دانست. خود آوگوستینوس در پی حقیقت بود، زیرا بدان احساس نیاز می‌کرد، او با نظر به سلوک گذشتهٔ خود در پرتو ایمان، این سیر را جست‌وجوی مسیح و حکمت مسیحی، و جذبهٔ جمال الهی می‌دانست، و به تعمیم این تجربه پرداخت. اما تعمیم‌دادن تجربهٔ خود به معنای این نیست که آرای او کاملاً شخصی و ذهنی بودند: درون‌نگری روان‌شناسانه‌اش او را قادر می‌ساخت که پویایی نفس انسان را آشکار سازد.

درعین‌حال وقتی گفته می‌شود که آوگوستینوس «عقل‌گرا»[5] به معنای نظری دقیق آن نبود و فلسفهٔ او سعادت‌گرایانه[6] است، بدان‌معنی نیست که او نسبت به مسئلهٔ یقین التفات نداشت. اما خطاست که فکر کنیم ذهن آوگوستینوس به این مسئله مشغول بود که «آیا می‌توان به یقین رسید؟». چنان‌که به‌زودی خواهیم دید، او به این سؤال پاسخ داده است، اما سؤالی که در دورهٔ پختگی فکری‌اش توجه او را به خود جلب کرده این بود که «چگونه می‌توان به یقین رسید؟» این‌که می‌توان به یقین رسید مفروض گرفته شده، اما

---

1. true beatitude
2. Licentius
3. Lessing
4. 2, 10 and 14; 4, 27 ff.
5. intellectualist
6. eudaemonistic

مسئله‌ای که باقی می‌ماند این است که چگونه ذهن متناهی و متغیر انسان می‌تواند به شناخت یقینی حقایق ازلی برسد ـ حقایقی که بر ذهن انسان حاکم و مسلط‌اند و به همین سبب متعالی از آنند؟ آوگوستینوس، بعد از روی‌گرداندن از مانویت، دچار این وسوسه شد که دوباره به شکاکیت اصحاب آکادمی بازگردد. او پیروزی خود بر این وسوسه را در رسالهٔ علیه اصحاب آکادمی بیان کرده و ثابت می‌کند که ما بدون تردید دست‌کم از برخی واقعیت‌ها شناخت یقینی داریم. با قبول چنین امری، مطالعهٔ «آثار افلاطونی» این مسئله را در ذهن او القا کرد که چگونه می‌توانیم به طور یقینی به حقایق ازلی و ضروری معرفت پیدا کنیم، حتی می‌توانیم آن‌ها را حقایق ازلی و ضروری بشناسیم. افلاطون این واقعیت را با نظریهٔ تذکار یا یادآوری خود تبیین کرده بود؛ آوگوستینوس چگونه آن را تبیین کرد؟ بی‌تردید بحث دربارهٔ این مسئله، فی‌نفسه و به خودی‌خود، مورد توجه او بود، اما به نظر او پاسخ درست به این مسئله درعین‌حال، برهان روشنی بر وجود و فاعلیت خداست. بنابراین، شناخت حقایق ازلی باید نفس را، از راه تدبر دربارهٔ آن شناخت، به شناخت خود خدا و فاعلیت او سوق دهد.

۲. همان طور که قبلاً گفتیم، آوگوستینوس در رسالهٔ علیه اصحاب آکادمی در درجهٔ اول می‌خواست ثابت کند که لازمهٔ سعادتْ حکمت، و لازمهٔ حکمتْ معرفت به حقیقت است. اما او همچنین این نکته را روشن ساخت که حتی شکاکان از برخی حقایق، مانند از میان دو قضیهٔ منفصلهٔ مانعةالجمع یکی صادق است و دیگری کاذب، شناخت یقینی دارند. «مطمئن هستم که یا یک جهان یا بیش از یک جهان وجود دارد، و اگر بیش از یک جهان وجود داشته باشد، در این صورت جهان‌هایی متناهی یا نامتناهی وجود خواهند داشت.» همین طور می‌دانم که جهان یا آغاز و پایانی ندارد، یا آغازی دارد ولی پایانی ندارد، یا آغازی ندارد ولی پایانی دارد، یا هم آغاز دارد و هم پایان. به عبارت دیگر، دست‌کم نسبت به اصل عدم تناقض یقین دارم.[1] همین طور حتی اگر گاهی در این‌که فکر کرده‌ام بین بود و نمود مطابقت وجود دارد فریب خورده باشم، دست‌کم نسبت به تأثر ذهنی خودم شناخت یقینی دارم. «من هیچ شکایتی از حواس خود ندارم، زیرا منصفانه نیست که از آن‌ها بیش از آنچه می‌توانند ارائه دهند انتظار داشته باشم. آنچه را چشم

1. *C. Acad.*, 3, 10, 23.

می‌تواند ببیند به‌درستی می‌بیند. در این صورت، آیا آنچه را از یک پارو در آب می‌بیند درست است؟ کاملاً درست است؛ زیرا، با پذیرش علت این‌که چرا پارو بدین‌گونه (خمیده) به نظر می‌رسد، اگر پارو در داخل آب غیرخمیده به نظر می‌رسید، در آن صورت می‌بایست چشمانم را متهم می‌کردم که مرا فریب می‌دهند، زیرا با توجه به شرایط موجود نمی‌توانند چیزی را ببینند که باید ببینند... اما اگر تصدیق بکنم، خواهند گفت که فریب خورده، و خطا کرده‌ام. پس چیزی بیش از واقعیت پدیدار را تصدیق نکن تا فریب نخوری، زیرا نمی‌دانم چگونه شکاکان می‌توانند منکر کسی باشند که می‌گوید می‌دانم که این شیء به نظر من سفید است، می‌دانم که این صدا برای من خوشایند است، می‌دانم که این بو برای من لذت‌بخش است، می‌دانم که این طعم برای من شیرین است، می‌دانم که این برای حس لامسهٔ من سرد است».[1] آوگوستینوس در عبارت‌های بالا به اپیکوری‌ها اشاره دارد و واضح است منظور او این است که حس بماهو حس هرگز به ما دروغ نمی‌گوید و ما را فریب نمی‌دهد؛ حتی اگر خودمان را با این حکم بفریبیم که اشیا عیناً به همان صورتی که به نظر می‌رسند وجود دارند. صِرف خمیده به‌نظررسیدن پارو فریب نیست، زیرا اگر پارو صاف به‌نظر می‌رسید در آن صورت چشمان من عیب و اشکال داشتند. در ادامه اگر حکم کنم که پارو واقعاً خمیده است، باز در خطا خواهم بود. اما تا وقتی که فقط بگویم «پارو به نظر من خمیده می‌نماید» در این صورت سخن درستی گفته‌ام و می‌دانم که حقیقت را می‌گویم. بر همین قیاس، اگر از اتاق گرمی خارج شوم و دست خود را داخل آب ولرم قرار دهم، آب در نظر من سرد خواهد بود، ولی تا وقتی که فقط بگویم «این آب به نظر من سرد است» سخنی گفته‌ام که نسبت به حقیقت آن شناخت قطعی دارم و هیچ شکاکی نمی‌تواند آن را رد کند.

همین‌طور کسی که شک می‌کند می‌داند که شک می‌کند، پس دست‌کم نسبت به این واقعیت که شک می‌کند شناخت یقینی دارد. بنابراین، کسی که شک می‌کند آیا حقیقتی وجود دارد یا خیر، دست‌کم نسبت به یک حقیقت علم دارد. بنابراین، نفسِ توانایی او برای شک‌کردن باید او را متقاعد سازد که چیزی به‌عنوان حقیقت وجود دارد.[2] ما از حقایق ریاضی نیز شناخت یقینی داریم. وقتی کسی می‌گوید مجموع ۷ و ۳ می‌شود ۱۰،

1. *Ibid.*, 3, 11, 26.

2. *De vera relig.*, 39, 73.

نمی‌گوید که مجموع آن‌ها باید ۱۰ شود، بلکه می‌داند که مجموع آن‌ها ۱۰ می‌شود.[1]

۳. اما دربارهٔ وجود واقعی چه می‌توان گفت؟ آیا ما از هر شیء واقعی شناخت یقینی داریم یا این‌که شناخت یقینی ما محدود به برخی اصول انتزاعی و حقایق ریاضی است؟ آوگوستینوس پاسخ می‌دهد که انسان دست‌کم نسبت به وجود خود شناخت یقینی دارد. حتی اگر فرض کنیم که نسبت به وجود موجودات دیگر یا خدا شک دارد، خودِ شک‌کردن او حاکی از این است که او وجود دارد، زیرا اگر وجود نمی‌داشت نمی‌توانست شک کند. هیچ فایده‌ای ندارد که بگوییم شاید انسان بر اثر فریب فکر کند که وجود دارد، زیرا «اگر شما وجود نداشته باشید دربارهٔ چیزی فریب نمی‌خورید»[2]. بنابراین، آوگوستینوس در این عبارت که «اشتباه می‌کنم، پس هستم»[3] بر دکارت تقدم دارد.

آوگوستینوس حیات و فهم را با وجود پیوند می‌دهد. او در رسالهٔ دربارهٔ عمل به اختیار[4] خاطرنشان می‌سازد که برای آدمی آشکار است که وجود دارد، و اگر دارای حیات نبود این واقعیت روشن و آشکار نبود و نمی‌توانست باشد. به‌علاوه، برای او آشکار است که او هم واقعیت وجود خود را می‌فهمد هم این واقعیت را که دارای حیات است. به این‌ترتیب، او به سه چیز شناخت یقینی دارد: یکی این‌که وجود دارد؛ دوم این‌که حیات دارد؛ سوم این‌که می‌فهمد. همین طور در رسالهٔ دربارهٔ تثلیث[5] می‌گوید شکاکان وقتی به کنایه می‌گویند انسان در خواب است و اشیا را در رؤیا می‌بیند تلاش بیهوده‌ای می‌کنند، زیرا انسان حیات‌داشتن خود را اثبات می‌کند نه بیداربودنش را: «آدمی اعم از این‌که خفته باشد یا بیدار، حیات دارد»؛ حتی اگر آدمی دیوانه باشد باز دارای حیات است. همچنین انسان قطعاً نسبت به آنچه اراده می‌کند آگاه است. اگر کسی بگوید که می‌خواهد سعادتمند باشد، این‌که به او بگویند اشتباه می‌کنی سخن وقیحانه‌ای است. فیلسوفان شکاک چه‌بسا دربارهٔ ادراکات حسی و این‌که آن‌ها چگونه ما را می‌فریبند پرگویی کنند، ولی نمی‌توانند آن شناختی را که ذهن بدون دخالت حواس از خود دارد زیر سؤال ببرند.[6] «ما وجود داریم و می‌دانیم که وجود داریم و این واقعیت و علم به آن را دوست داریم؛ در این سه چیزی که برشمردم، نگران هیچ فریبی نیستیم، زیرا معرفت ما به آن‌ها،

---

1. *De lib. arbit.*, 12, 34.
2. *De lib. arbit.*, 2, 3, 7.
۳. *Si fallor, sum* به صورت «فریب می‌خورم، پس هستم» نیز مشهور است. ـ و.
4. 2, 3, 7.
5. 15, 12, 21.
6. *Ibid.*

بر خلاف علم ما به اعیان خارجی، از راه ادراکات حسی نیست.»[1]

بنابراین، آوگوستینوس مدعی است آنچه را از طریق تجربهٔ درونی و خودآگاهی می‌دانیم علم یقینی است. اما نظر او دربارهٔ معرفت ما به عالم خارج، یعنی معرفت به اشیا از راه حواس، چیست؟ آیا از آن‌ها شناخت یقینی داریم؟ آوگوستینوس به‌خوبی می‌دانست که شاید در قضاوت‌های خود در خصوص متعلقات حسی دچار خطا شویم و برخی سخنان او بر این واقعیت دلالت دارند که او از نسبیت تأثرات حسی آگاه بود؛ به این معنا که، به طور مثال، حکم دربارهٔ گرمی یا سردی تا حدی منوط به سلامت اعضای حسی است. به‌علاوه، او معتقد نبود که مدرکات حواسْ موضوع و متعلق حقیقی عقل انسان است. او عمدتاً به دلیل علاقه‌ای که به سیر نفس به سوی خدا داشت معتقد بود که اشیای مادی نقطهٔ شروع عروج عقل به سوی خدا هستند، گرچه حتی از این حیث نیز خود نفس نقطهٔ شروع مناسب‌تری است: ما باید به خودمان که حقیقت در آن جای دارد مراجعه کنیم و از نفس، که صورت خداست، به‌عنوان سکوی پرتاب برای عروج به سوی او استفاده کنیم.[2] بااین‌حال حتی اگر اشیای محسوس، یعنی متعلقات حواس، در مقایسه با نفس، ذاتاً متغیر و مظاهر بسیار ناقص خدا باشند، و حتی اگر از تمرکز بر اشیای محسوس باشد که خطرناک‌ترین خطاها رخ می‌دهند، ما در بخش اعظم شناختمان به حواس خود متکی هستیم و مقصود آوگوستینوس نیز این نبود که نسبت به متعلقات حواس نگرش کاملاً شکاکانه‌ای داشته باشد. پذیرش امکان خطا در شناخت حسی یک چیز است و رد کامل اعتبار حواس، چیز دیگری. بنابراین، آوگوستینوس پس از اظهار این‌که فیلسوفان شاید بتوانند علیه حواس سخن بگویند ولی نمی‌توانند آگاهی از وجود خود را رد کنند، می‌گوید: «مباد که ما نسبت به حقیقت آنچه از راه حواس جسمانی فراگرفته‌ایم شک کنیم، زیرا با آن‌هاست که از زمین و آسمان شناختی به دست می‌آوریم». ما از گواهی و شهادت دیگران چیزهای بسیار آموخته‌ایم و این واقعیت که گاهی فریب می‌خوریم نمی‌تواند مجوزی برای بی‌اعتمادی به هر شهادتی باشد. پس این واقعیت که گاهی نسبت به متعلقات حسی خود دچار خطا می‌شویم نمی‌تواند مجوزی برای شک کامل باشد. «باید قبول کنیم که نه‌تنها حواس ما، بلکه حواس دیگران نیز،

---

1. *De Civit. Dei,* 11, 26.

2. Cf. *De vera relig.*, 39, 72; Serm., 330, 3; *Retract.*, 1. 8, 3; etc.

شناخت ما را به مقدار زیادی افزایش داده‌اند.»[1] در زندگی عملی باید برای حواس اعتبار قائل شویم[2] و کسی که فکر می‌کند هرگز نباید به حواس خود اعتماد کنیم مرتکب خطایی می‌شود بدتر از آنی که به واسطهٔ اعتماد به آن‌ها مرتکب می‌شد. از این‌رو آوگوستینوس می‌گوید ما به ادراکات حسی «باور داریم» و برای آن‌ها اعتبار قائلیم؛ همان طور که برای گواهی دیگران اعتبار قائلیم. البته او غالباً از کلمهٔ «باور» در مقابل شناخت درونی بی‌واسطه استفاده می‌کند، بدون این‌که منظورش این باشد که این‌گونه «باور» عاری از انگیزهٔ کافی است. بنابراین وقتی کسی واقعیتی را دربارهٔ حالت ذهنی خود به من می‌گوید، مثلاً این‌که او فلان یا بهمان را می‌فهمد یا آرزو می‌کند، من «باور می‌کنم»، وقتی چیزی را می‌گوید که دربارهٔ عقل بشری به طور کلی و نه منحصراً دربارهٔ ذهن خود او صادق است «من آن را درک و تصدیق می‌کنم، زیرا از راه خودآگاهی و درون‌نگری می‌دانم که آنچه می‌گوید درست است».[3] خلاصه این‌که ولو آوگوستینوس در خصوص عبارت «اشتباه می‌کنم، پس هستم» بر دکارت تقدم داشته باشد، قطعاً این دغدغه را نداشته است که جهان خارج واقعاً وجود دارد یا نه. او تردیدی نداشت که جهان وجود دارد، هر چند به‌وضوح می‌دید که ما گاهی احکام نادرستی دربارهٔ آن صادر می‌کنیم، و تردیدی نداشت که گواهی و شهادت همواره معتبر نیست؛ چه شهادت حواس خودمان و چه شهادت حواس دیگران. از آن‌جا که او علاقهٔ خاصی به شناخت حقایق ازلی و ارتباط این شناخت با خدا داشت، کمتر اتفاق می‌افتاد که وقت زیادی را صرف بررسی معرفت ما به اشیای متغیر حسی بکند. واقعیت این است که «افلاطون‌گرایی» او، به همراه دیدگاه و گرایش معنوی‌اش، موجب شد که او اشیای مادی را به سبب متغیربودن آن‌ها و به جهت این‌که شناخت ما از آن‌ها وابسته به اعضای حسی‌ای است که همانند خود اشیا همواره وضع ثابتی ندارند، به‌عنوان متعلق اصلی شناخت قلمداد نکند. اگر ما از اشیای محسوس «شناخت حقیقی» نداریم، فقط به علت نقص در فاعل شناسایی نیست، بلکه همچنین به علت نقص اساسی در متعلق شناسایی است. به عبارت دیگر، نگرش

1. *De Trinit.*, 15, 12, 21.

2. *Conf.*, 6, 5, 7.

3. *De Trinit.*, 9, 6, 9.

آوگوستینوس در مورد شناخت حسی بیشتر افلاطونی است تا دکارتی.[۱]

۴. بنابراین، پایین‌ترین مرتبهٔ شناخت، معرفت حسی است که به ادراک حسی وابسته است، و ادراک حسی نیز از نظر آوگوستینوس، براساس علم‌النفس افلاطونی او، فعل نفس است که از اندام‌های حسی به‌عنوان ابزار استفاده می‌کند. «احساس متعلق بدن نیست؛ متعلق نفس است از طریق بدن»[2]. نفس عامل حیات کل بدن است، ولی وقتی فعالیت خود را در بخش خاصی، یعنی در عضو حسی خاصی، افزایش یا شدت دهد قوهٔ ادراک را به‌کار می‌اندازد.[3] به نظر می‌رسد نتیجهٔ چنین نظریه‌ای این است که نقص معرفت حسی می‌بایست ناشی از متغیربودن ابزار ادراک حسی، یعنی اندام حسی، و همچنین متعلق ادراک حسی باشد؛ این در واقع همان چیزی است که آوگوستینوس در نظر داشت. نفس ناطقهٔ آدمی وقتی در خود و از طریق خود در مورد حقایق ازلی به تدبر می‌پردازد شناخت حقیقی می‌ورزد و به معرفت یقینی نایل می‌شود: وقتی او به جهان مادی رو می‌کند و از ابزارهای جسمانی استفاده می‌کند نمی‌تواند به معرفت حقیقی دست یابد. آوگوستینوس مانند افلاطون معتقد است که متعلقات معرفت حقیقی ثابت‌اند. این امر ضرورتاً به این نتیجه می‌انجامد که معرفت به اشیای متغیر معرفت حقیقی نیست، بلکه نوعی معرفت یا مرتبه‌ای از معرفت است که برای زندگی عملی ضروری است، ولی کسی که به قلمرو اشیای متغیر اهمیت می‌دهد قلمرو موجودات ثابت را، که با توجه به معرفت به معنای کامل آن متعلق مناسب نفس آدمی است، مورد غفلت قرار می‌دهد.

البته ادراک حسی[4] به معنای دقیق آن، بین انسان و جانور مشترک است، اما انسان می‌تواند دربارهٔ اشیای مادی دارای شناختی عقلی نیز باشد و دارای آن هم هست. قدیس آوگوستینوس در کتاب دربارهٔ تثلیث[5] خاطرنشان می‌سازد که حیوانات می‌توانند اشیای مادی را احساس کنند، آن‌ها را به خاطر بسپارند و به‌دنبال چیزی باشند که

---

۱. اسکوتوس این نظر آوگوستینوس را تکرار می‌کند که چه‌بسا شأن و رتبهٔ شناخت حسی با گناه نخستین مربوط باشد.

2. *Sentire non est corporis sed animae per corpus.*

3. Cf. *De Musica,* 6-5, 9, 10; *De Trinit.*, 11, 2, 2-5.

4. Sensation

5. 12, 2, 2.

برایشان مفید است و از آنچه برایشان مضر است دوری کنند، ولی آن‌ها نه می‌توانند اشیا را آگاهانه به خاطر بسپارند، نه می‌توانند آن‌ها را هرگاه که اراده کنند به یاد بیاورند و نه می‌توانند به هیچ‌یک از کارهای دیگری دست بزنند که مستلزم استفاده از عقل است؛ بنابراین در خصوص معرفت به اشیای حسی، معرفت انسانی ذاتاً برتر از معرفت جانوران است. به‌علاوه، انسان می‌تواند دربارهٔ اشیای مادی احکام عقلی صادر کند و احکام را همچون معیارهای ازلی تلقی کند. به طور مثال، وقتی آدمی حکم می‌کند که چیزی از چیز دیگر زیباتر است، حکم نسبی[1] او (با قبول عینی‌بودن زیبایی) بیانگر اشاره‌ای به معیار ازلی زیبایی است، و حکم به این‌که این یا آن خط کم‌وبیش مستقیم است، یا فلان شکل کروی‌تر است، به خط مستقیم مثالی و دایرهٔ هندسی کامل دلالت دارد. به‌عبارت‌دیگر، چنین احکام نسبی مستلزم اشاره به مُثُل است (که نباید آن‌ها را امور صرفاً ذهنی دانست). «این وظیفهٔ عقل متعالی[2] است که دربارهٔ این اشیای مادی براساس ملاحظات غیرمادی و ازلی، که اگر در مرتبه‌ای بالاتر از ذهن انسان نبودند قطعاً نامتغیر نبودند، حکم کند. بااین‌حال تا ما از خود چیزی به آن‌ها نیفزاییم نمی‌توانیم آن‌ها را به صورت معیارهایی برای داوری دربارهٔ اشیای مادی به‌کار گیریم... اما آن قوه‌ای از ما که با بحث از اشیای مادی و زمانمند[3] سروکار دارد همان قوهٔ ناطقه است که مشترک بین ما و حیوانات نیست، بلکه ظاهراً از جوهر ناطقهٔ نفس ما منشعب است و ما به‌واسطهٔ آن به حقیقت ثابت عقلانی وابسته و متصلیم و این قوه مأمور هدایت و رسیدگی به امور فروتر از خویش است»[4].

منظور آوگوستینوس عبارت از این است که پایین‌ترین مرتبهٔ شناخت، تا آن‌جا که بتوان آن را شناخت نامید، ادراک حسی است که بین انسان و جانوران مشترک است؛ عالی‌ترین مرتبهٔ شناخت که به آدمی اختصاص دارد عبارت است از نظر و تدبر در امور ازلی (حکمت) توسط نفس محض، بدون دخالت ادراک حسی. اما بین این دو مرتبه از شناخت مرتبه‌ای میانی وجود دارد که در آن عقل براساس معیارهای ازلی و غیرمادی دربارهٔ اشیای مادی حکم صادر می‌کند. این مرتبه از شناختْ مرتبهٔ شناخت عقلانی

---

1. comparative judgement
2. higher reason
3. temporal
4. *Ibid.*

است و فقط به انسان اختصاص دارد و جانوران از آن سهمی ندارند، ولی چنین شناختی مستلزم استفاده از حواس است و با اشیای حسی سروکار دارد؛ بنابراین در مرتبه‌ای پایین‌تر از مرتبهٔ تأمل بی‌واسطه دربارهٔ موجودات غیرمادی و ازلی قرار می‌گیرد. به‌علاوه، این مرتبه از عقل معطوف به عمل است، درحالی‌که حکمت امری نظری است نه عملی. «عملی که با آن می‌توانیم از اشیای فانی استفادهٔ بهتری ببریم با نظر در امور ازلی تفاوت دارد؛ اولی را معرفت[1] و دومی را حکمت[2] می‌نامند... با این تمایز باید دانست که حکمت مربوط به نظر و معرفت مربوط به عمل است.»[3] کمال مطلوب این است که حکمت نظری افزایش پیدا کند، اما درعین‌حال عقل ما باید تا اندازه‌ای متوجه استفادهٔ بهتر از اشیای متغیر و مادی باشد، چه «بدون آن‌ها این زندگی دنیوی تداوم نخواهد داشت»، البته مشروط بر این‌که توجه ما به اشیای فانی فرع بر رسیدن به امور ابدی باشد و «از اولی به چابکی درگذریم و در دومی چنگ زنیم».[4]

روشن است که این دیدگاه، دیدگاهی افلاطونی است. در آن‌جا نیز اشیای حسی در مقایسه با حقایق ازلی و غیرمادی ناچیز شمرده شده بودند، معرفت عملی به‌عنوان ضرورت زندگی با اکراه پذیرفته شده بود، بر تأمل «نظری» به همین سان تأکید رفته بود، و بر تزکیهٔ روزافزون نفس و آزادی از بردگی حواس همزمان با عروج معرفتی تأکید شده بود. اما اشتباه است که کسی گرایش آوگوستینوس را صرفاً افلاطونی بداند. مطمئناً از درونمایه‌های افلاطونی و نوافلاطونی استفاده شده است، اما همواره اولین و مهم‌ترین علاقهٔ آوگوستینوس دستیابی به غایت فوق طبیعی انسان، یعنی سعادت، است که آن را در تقرب و رؤیت خدا می‌داند، و به‌رغم این‌که به تبع سنت افلاطونی نحوهٔ بیانش گه‌گاه عقل‌باورانه است، در طرح کلی اندیشهٔ او عشق همواره مقدم بوده است: «وزن من، عشق من است»[5][6]. درست است که حتی مشابه این امر نیز در مکتب افلاطونی وجود دارد، ولی باید به خاطر داشت که در نظر آوگوستینوس هدف همانا رسیدن به خدای شخصی است؛ نه خیر مطلق غیرمتشخص. واقعیت مطلب این است که او در مکتب افلاطون آموزه‌هایی یافت که آن‌ها را برای شرح بنیادی فلسفهٔ حیات مسیحی به‌نحو

---

1. knowledge
2. wisdom
3. *De Trinit.*, 12, 14, 22.
4. *Ibid.*, 12, 13, 21.
5. *Pondus meum, amor meus*
6. *Conf.*, 13, 9, 10.

تحسین‌برانگیزی مناسب دید.

۵. متعلقات حس، یعنی اشیای مادی، در مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل بشری قرار دارند، عقلی که آن‌ها را با معیاری مورد داوری قرار می‌دهد که این اشیا بسیار فروتر از آن معیار قرار می‌گیرند. اما شناخت دارای متعلقات دیگری است که فوق نفس انسانی هستند، به این معنی که نفسْ آن‌ها را کشف و بالضروره قبول می‌کند، ولی درصدد اصلاح برنمی‌آید یا این حکم را نمی‌کند که آن‌ها می‌باید چیزی غیر از آنی که هستند باشند. به طور مثال، من اثری هنری را می‌بینم و حکم می‌کنم که کم‌وبیش زیباست؛ و این حکمی است که نه تنها بر وجود معیار عینی زیبایی، بلکه بر معرفت من به آن معیار نیز دلالت دارد، زیرا چگونه می‌توانم حکم کنم که زیبایی این طاق یا آن تابلو ناقص یا ضعیف است بدون این‌که از معیار زیبایی، یعنی خود زیبایی و مثال زیبایی، آگاهی داشته باشم؟ چگونه می‌توان حکم فرضاً عینی مرا بدون وجود معیاری عینی توجیه کرد؛ معیاری که مانند اشیای زیبا، ناقص و متغیر نبوده، بلکه ثابت، کامل، نامتغیر و ابدی باشد.[1] همین طور هندسه‌دان دایره‌ها و خطوط کامل را در نظر می‌گیرد و دربارهٔ دایره‌ها و خطوط تقریبی، براساس آن معیار کامل حکم می‌کند. اشیای کرویْ فانی و ازبین‌رفتنی‌اند، ولی ماهیت کرویت فی‌نفسه، یعنی مثال دایره و ذات آن، تغییر نمی‌کند. همچنین مجموع هفت سیب و سه سیب می‌شود ده سیب، و سیب‌هایی که می‌شماریم سیب‌های محسوس، متغیر، و فانی‌اند و از بین می‌روند، اما ریاضی‌دان اعداد ۷ و ۳ را فی‌نفسه و جدا از اشیا در نظر می‌گیرد و حاصل جمع آن‌ها را ۱۰ می‌داند؛ این حقیقت در نظر او ضروری و ازلی و مستقل از جهان محسوسات و ذهن انسان است.[2] این حقایق ازلی در بین همه مشترک‌اند، درحالی‌که ادراکاتِ حسی شخصی‌اند؛ به این معنا که به طور مثال آنچه برای فردی سرد به نظر می‌رسد بالضروره در نظر دیگری سرد به نظر نمی‌آید. حقایق ریاضی بین همه مشترک‌اند و ذهن فرد باید آن‌ها را بپذیرد و تصدیق کند که از اعتبار و حقیقت مطلقی برخوردارند که مستقل از واکنش‌های اوست.

نگرش آوگوستینوس در این باره مسلماً افلاطونی است. به طور مثال، معیارهای خیر

1. Cf. *De Trinit.*, 9, 6, 9-11.

2. Cf. *ibid.*, 12, 14, 22-3; 12, 15, 24; *De lib. arbit.*, 2, 13, 35; 2, 8, 20-4.

و زیبایی مطابق هستند با مبادی نخستین، آرخه‌ها (آرخای)، یا مُثُل نمونه‌وار افلاطون، درحالی‌که اشکال هندسی مثالی با اشیای ریاضی افلاطون مطابقت دارند؛ یعنی با «ماته‌ماتیکا» که متعلقات «دیانویا» هستند. بنابراین، همان سؤالی که می‌توانست در خصوص نظریهٔ افلاطونی مطرح شود این‌جا در خصوص این نظریهٔ آوگوستینوس طرح می‌شود؛ سؤالِ «این مثال‌ها در کجا هستند؟» (البته در مورد هر دو اندیشمند باید به یاد داشت که مثال‌های مورد بحثْ ذهنی نیستند، بلکه ذوات عینی‌اند و پرسش «در کجا؟» اشاره به مکان ندارد، زیرا «مثال‌ها» بنا به فرض غیرمادی‌اند و این پرسش به مرتبه یا جایگاه هستی‌شناختی[1] آن‌ها اشاره دارد.) نوافلاطونی‌ها که پذیرش قلمروی از ذوات غیرمادی نامتشخص را، که «ظاهراً» دست‌کم در آثار منتشرشدهٔ افلاطون چنین وضعی داشتند، با مشکل مواجه می‌دیدند، مُثُل افلاطونی را به افکار خدا تعبیر می‌کردند و محل‌را در «نوس»[2]، ذهن الهی که به‌مثابهٔ اولین اقنوم از احد صادر می‌شود، جای می‌دادند.[3] شاید بتوان گفت که آوگوستینوس این موضع را قبول داشت؛ با این تفاوت که او نظریهٔ صدور نوافلاطونی را قبول نداشت. ایده‌های مثالی و حقایق ازلی در خدا هستند. «مُثُل صور سرنمونی یا ذوات ثابت و نامتغیر اشیا هستند و خود مخلوق نیستند، بلکه وجودشان ازلی و تغییرناپذیر است و در عقل الهی جای دارند.»[4] اگر نخواهیم جهان را حاصل فعل غیرعقلانی خداند بدانیم باید این نظریه را بپذیریم.[5]

۶. اما بلافاصله اشکالی مطرح می‌شود. اگر ذهن آدمی مُثُل نمونه‌وار[6] و حقایق ازلی را مشاهده می‌کند و اگر این مثال‌ها و حقایق در ذهن خدا جای دارند آیا نتیجه گرفته نمی‌شود که ذهن آدمی ذات خدا را مشاهده می‌کند، زیرا ذهن الهی با همهٔ آنچه دربردارد از نظر وجودی با ذات الهی یکسان است؟ برخی نویسندگان معتقدند که منظور آوگوستینوس همین است. در میان فیلسوفان، مالبرانش[7] مدعی بود که رأی آوگوستینوس مؤید این نظریهٔ اوست که ذهن آدمی مثال‌های ازلی را در خدا مشاهده می‌کند، و سعی می‌کرد از این نتیجهٔ به‌ظاهر منطقی که در این صورت ذهن آدمی ذات

---

1. ontological
2. *Nous*
۳. مقایسه کنید با این نظریهٔ فیلون که مُثُل در لوگوس جای دارند.
4. *De Ideis,* 2.
5. Cf. *Retract.*, 1, 3, 2.
6. exemplar ideas
7. Malebranche

خدا را مشاهده می‌کند با این سخن طفره برود که ذهن آدمی ذات الهی را نه کماهو فی‌نفسه (یعنی نه به صورت رؤیت فراطبیعی ذات اقدس) بلکه به صورت یک شرکت‌پذیر «خارجی»[1] و همچون مثالی از خلقت مشاهده می‌کند. هستی‌گرایان[2] نیز برای تأیید نظریهٔ خود دربارهٔ شهود بی‌واسطهٔ خدا توسط نفس به حجیت آوگوستینوس متوسل می‌شوند.

باری، نمی‌توان انکار کرد که برخی از متون آوگوستینوس، اگر به تنهایی لحاظ شوند، موافق چنین تفسیری هستند. صحیح است که آوگوستینوس در مواضعی هستی‌گرایی را تعلیم می‌دهد، اما به نظر من اگر کسی کلیت تفکر او را در نظر بگیرد کاملاً روشن خواهد بود که چنین تفسیری غیرقابل قبول است. البته نباید زیاده‌روی کنیم و بگوییم که آرای آوگوستینوس هیچ‌گاه نامنسجم نبوده است، اما عمیقاً معتقدم که تفسیر هستی‌گرایانه از آوگوستینوس به قدری با آموزهٔ معنوی او ناسازگار است که اگر متون دیگری وجود داشته باشند که موافق تفسیر غیرهستی‌گرایانه باشند (و چنین متونی وجود دارند) باید به متون ظاهراً هستی‌گرایانه جایگاهی فرعی داد و برای آن‌ها ارزش کمتری قائل شد. آوگوستینوس کاملاً آگاه بود که انسان می‌تواند حقایق ضروری و ازلی را، مانند اصول ریاضی، بدون این‌که اصلاً انسان خوبی باشد درک کند. چنین انسانی شاید مبدأ نهایی این حقایق را نبیند، ولی بدون تردید این حقایق را درک می‌کند. حال چگونه ممکن است آوگوستینوس مفروض گرفته باشد که چنین انسانی ذات خدا را مشاهده می‌کند، درحالی‌که او در آموزهٔ معنوی خود بر ضرورت تزکیهٔ اخلاقی جهت تقرب به خدا تأکید زیادی دارد و کاملاً آگاه است که رؤیت خداوند خاص کسانی است که در جهان آخرت رستگارند؟ همچنین، کسی که از نظر معنوی و اخلاقی از خدا دور است می‌تواند کاملاً این واقعیت را درک کند که کلیسای کَنتربری زیباتر از کلبهٔ درویشی است، همان طور که خود آوگوستینوس قبل از ایمان‌آوردنش می‌توانست درجاتی از زیبایی حسی را درک کند. او در قطعهٔ معروفی از کتاب اعترافات بانگ برمی‌زند که «ای آن‌که زیبایی‌ات چنین دیرین و چنین تازه است، چه دیر عاشقت شدم، چه دیر عاشقت شدم... در آن حالِ

---

1. *ad extra*

۲. ontologists، افلاطونیان ذات‌گرا، مشّائیان جوهرگرا، و نوافلاطونیان هستی‌گرا تلقی می‌شوند. ـ م.

بدحالی به مخلوقاتت آویخته بودم و نمی‌دانستم که آن‌ها را تو این‌گونه زیبا آفریده‌ای».[1] همین طور، او در رسالهٔ دربارهٔ عظمت نفس[2] صریحاً می‌گوید نظارهٔ زیبایی مطلق در پایان عروج نفس روی می‌دهد. پس با توجه به چنین تعالیمی به نظر من بعید می‌رسد که آوگوستینوس بر این تصور بوده باشد که نفس، در درک حقایق ضروری و ازلی، در واقع محتوای ذهن الهی را درک می‌کند. قطعاتی را که ظاهراً دالّ بر این هستند که او چنین نظری داشته است می‌توان ناشی از اقتباس او از تعابیر افلاطونی و نوافلاطونی دانست که در واقع با جهت کلی تفکر او سازگاری ندارند. ظاهراً نمی‌توان دقیقاً گفت که آوگوستینوس دربارهٔ شأن حقایق ازلی‌ای که برای عقل بشری قابل درک‌اند چه تصوری داشته است (احتمالاً او جنبهٔ هستی‌گرایانهٔ مسئله را هرگز بررسی نکرده است)، اما به جای قبول تفسیر کاملاً نوافلاطونی یا هستی‌گرایانه، به نظر من بهتر است فرض کنیم که حقایق ازلی و مُثُل، آن طور که در خدا موجودند، دارای کارکرد اندیشه‌زایی[3] اند، یعنی بیشتر «نوری» هستند که از خدا نشئت می‌گیرند و به ذهن بشری می‌رسند و آن را قادر می‌سازند تا ویژگی‌های ثبات و ضرورت را در حقایق ازلی دریابد.

اما شاید بتوان مسئلهٔ دیگری را علیه تفسیر هستی‌گرایانه از آوگوستینوس مطرح کرد. آوگوستینوس درک حقایق ازلی و ضروری را همچون برهانی بر وجود خدا مورد استفاده قرار می‌دهد، با این استدلال که وجود چنین حقایقی مستلزم مبنایی ثابت و ابدی است. بدون این‌که فعلاً بخواهم توضیحات بیشتری در این خصوص بدهم شایسته است اشاره کنم که اگر این استدلال بخواهد معنای محصلی داشته باشد باید صریحاً امکان درک چنین حقایقی را توسط عقل مفروض بگیرد، بدون این‌که عقل در این حال، خدا را درک کند و حتی شاید وجود خدا را مورد شک یا انکار قرار دهد. اگر مقصود آوگوستینوس از این استدلال این سخن باشد که بگوید «تو وجود خدا را مورد شک یا انکار قرار می‌دهی اما باید بپذیری که حقایق مطلق را درک می‌کنی و من به تو اثبات خواهم کرد که درک چنین حقایقی دلالت بر وجود خدا دارد»، دیگر نمی‌تواند این نکته را مفروض گرفته باشد که شخص شکاک یا ملحد، نسبت به خدا یا محتوای واقعی ذهن الهی، دارای بینش و بصیرت است. به نظر می‌رسد که چنین نظری تفسیر هستی‌گرایانه از آوگوستینوس را

1. *Conf.*, 10, 27, 38.
2. 35, 79.
3. ideogenetic

منتفی سازد. قبل از این‌که بیشتر به این مسئله بپردازیم باید دربارهٔ نظریهٔ اشراق[1] آوگوستینوس به مطالبی اشاره شود که می‌تواند به فهم موضع او کمک کند، هرچند باید پذیرفت که خود تفسیر این نظریه نیز کاملاً قطعی نیست.

۷. آوگوستینوس می‌گوید نمی‌توانیم حقیقت ثابت اشیا را درک کنیم مگر این‌که نوری آن‌ها را روشن ساخته باشد.[2] این نور الهی، که به عقل روشنایی می‌بخشد، از خدا سرچشمه می‌گیرد، «نور معقول» است و هر چیزی که برای عقل روشن است در او و با او و از طریق او روشن می‌شود.[3] آوگوستینوس در این نظریهٔ نور، که در مکتب آوگوستینی عمومیت دارد، از مضمونی نوافلاطونی استفاده می‌کند که از تشبیه مثال خیر به خورشید در آثار افلاطون ریشه می‌گیرد[4]؛ مثال خیری که اشیای معقول یا مُثُل مادون را روشنایی می‌بخشد. به اعتقاد فلوطین، احد یا خدا همان خورشید و نور متعالی است. البته استفادهٔ آوگوستینوس از استعارهٔ نور فی‌نفسه مراد او را به‌طور دقیق برای ما روشن نمی‌سازد. خوشبختانه متونی از آوگوستینوس مثل قطعه‌ای در رسالهٔ دربارهٔ تثلیث[5] می‌توانند به ما کمک کنند؛ آن‌جا که قدیس می‌گوید ماهیت عقل چنان است که «وقتی در نظام طبیعی، به خواست خالق، متوجه موجودات معقول باشد آن‌ها را در پرتو نور خاص مجردی می‌بیند که «بی‌همتا»ست؛ درست همان طور که چشم مادی اشیای مجاور را در پرتو نور مادی می‌بیند». ظاهراً این‌گونه سخنان حاکی از آن است که اشراق مورد بحث یک اشراق روحانی است و برای متعلقات عقل همان کاری را انجام می‌دهد که نور خورشید برای متعلقات چشم انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، همان طور که نور خورشید اشیای مادی را برای چشم قابل رؤیت می‌سازد، اشراق الهی نیز حقایق ازلی را برای عقل قابل رؤیت می‌کند. از این سخن ظاهراً نتیجه گرفته می‌شود که این نه خود نور یا اشراق و نه خورشید معقول، یعنی خدا، بلکه ویژگی‌های ضرورت و ازلیت موجود در حقایق ضروری و ازلی است که به‌واسطهٔ فعل خدا برای ذهن قابل رؤیت شده‌اند. قطعاً این سخن نظریه‌ای هستی‌گرایانه نیست.

اما چرا آوگوستینوس چنین اشراقی را مسلم می‌گیرد و چرا آن را ضروری می‌پندارد؟

---

1. illumination
2. *Solil.*, 1, 8, 15.
3. *Ibid.*, 1, 1, 3.
4. *Rep.*, 514-18.
5. 12, 15, 24.

زیرا ذهن آدمی متغیر و فانی است و از این رو آنچه غیرقابل تغییر و ازلی است متعالی از آن و ظاهراً فراتر از گنجایش آن است. «وقتی ذهن آدمی نسبت به خود علم پیدا کند و عشق بورزد، علم و عشق او به چیزی ثابت و نامتغیر تعلق نمی‌گیرد»[1] و اگر حقیقت «با اذهان ما برابر باشد آن نیز متغیر خواهد بود» زیرا اذهان ما حقیقت را گاهی بیشتر و گاهی کمتر در می‌یابند و خود این واقعیت نشان می‌دهد که اذهان ما متغیرند. در واقع، حقیقت نه مادون و نه برابر با اذهان ماست، بلکه «برتر و عالی‌تر» است[2]. بنابراین، ما به اشراق الهی نیاز داریم تا با آن بتوانیم آنچه را فراتر از اذهان ماست درک کنیم «زیرا هیچ مخلوقی، هر قدر عاقل باشد، نمی‌تواند به خود روشنایی ببخشد، بلکه از راه بهره‌مندشدن از حقیقت ازلی منور می‌شود».[3] «خداوند ذهن آدمی را معقول و اندیشه‌ورز خلق کرده است تا انسان بتواند به‌واسطهٔ آن از نور الهی بهره‌مند شود... و آن را با نور خود روشنایی بخشیده است تا نه‌تنها اشیایی که به‌واسطهٔ حقیقت آشکار شده‌اند، بلکه خود حقیقت نیز توسط چشم ذهن درک شود.»[4] این نور بر حقایق می‌تابد و ویژگی‌های ثبات و ازلیت آن‌ها را برای ذهن متغیر و فانی انسان قابل رؤیت می‌سازد.

همان طور که گفته شد آوگوستینوس صریحاً می‌گوید که اشراق الهی چیزی اعطایی و «بی‌همتا»ست؛ بنابراین بعید است که بتوان نظریهٔ اشراق را به بیانی نظیر این تحویل کرد که خدا عقل بشری را حفظ و خلق می‌کند و نور طبیعیِ عقلْ نور مستفیض[5] است. توماسی‌ها که مایل‌اند همان احترامی را که قدیس توماس برای قدیس آوگوستینوس قائل بود برای او قائل باشند، طبیعتاً نمی‌خواهند بین آرای این دو الهی‌دان و فیلسوف بزرگ تفاوتی اساسی ببینند و مایل‌اند آوگوستینوس را به‌نحوی تفسیر کنند که تفاوت بین اندیشهٔ او و اندیشهٔ توماس کمرنگ جلوه کند، اما منظور آوگوستینوس از «نور» به طور یقین خودِ عقل یا فعالیتِ آن، حتی به معاونت بی‌واسطهٔ خداوند نبود، زیرا دقیقاً به علت نواقص عقل بشری است که او وجود و فعالیت اشراق الهی را مفروض گرفته است. بیان این‌که آوگوستینوس از جهت مسلم‌گرفتن اشراق الهی در اشتباه بود و توماس در رد ضرورت آن حق داشت رویکرد قابل درک و معقولی است، اما به نظر می‌رسد اگر کسی

---

1. *De Trinit.*, 9, 6, 9.
2. *De lib. arbit.*, 2, 13, 35.
3. *In. Ps.* 119; Serm., 23, 1.
4. *In. Ps.* 118; *Serm.*, 18, 4.
5. participated light

بخواهد بر این امر تأکید کند که این دو اندیشمند با یکدیگر اختلافی نداشتند، حتی اگر تصدیق کند که آنچه را آوگوستینوس به یاری استعاره و به طور مبهم گفته بود توماس واضح و بدون ابهام بیان می‌کرد، فراتر از حد آشتی و رفع اختلاف رفته است.

پیشتر گفتم پذیرای تفسیری از اندیشهٔ آوگوستینوس هستم که براساس آن، نقش اشراق الهی روشن‌ساختن عنصر ضرورت موجود در حقایق ضروری برای ذهن است، و تفسیر هستی‌گرایانه را به هر شکل رد می‌کنم. بدیهی است این رد مستلزم ردّ این دیدگاه است که طبق نظر آوگوستینوس، به‌طور مثال، ذهنْ بی‌واسطه مثال زیبایی را آن طور که در خدا موجود است مشاهده می‌کند، اما همچنین مایل نیستم این نظر را بپذیرم که طبق نظر آوگوستینوس، خدا در واقع مثال زیبایی یا هر مثال هنجارین دیگری را (مثالی که با توجه به آن احکام مقایسه‌ای صادر می‌کنیم، مانند این‌که این چیز زیباتر از آن چیز است، این عمل عادلانه‌تر از آن عمل است، و غیره) به‌صورت حاضر و آماده به ذهن القا می‌کند. دیدگاه افراطی اندیشه‌زاییِ اشراق الهی را در نقش نوعی عقل فعال مفارق قرار می‌دهد: در واقع، خدا خود از نظر وجودی تبدیل به یک عقل فعال مفارق خواهد شد که مثال‌ها را به ذهن انسان القا می‌کند، بدون این‌که قوهٔ شناخت حسی و عقلی انسان نقشی جز انفعال صرف داشته باشد. (البته اشاره به عقل فعال به این معنا نیست که آوگوستینوس در چارچوب علم‌النفس ارسطویی فکر می‌کرد و سخن می‌گفت.) به نظر من چنین تفسیری روی‌هم‌رفته قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد، هرچند بدون تردید در تأیید آن می‌توان بسیار سخن گفت.[۱] طبق نظر آوگوستینوس، فعالیت اشراق الهی نسبت به عقل مانند نقش نور خورشید در رؤیت است، و هر چند نور خورشید اشیای مادی را قابل رؤیت می‌کند، قطعاً آوگوستینوس معتقد نبود که اشراق الهی تصاویر اشیا را در نفس انسان خلق می‌کند. همچنین هرچند در اندیشهٔ آوگوستینوس اشراق الهی جای نظریهٔ یادآوری افلاطونی را می‌گیرد ــ به‌طوری که به نظر می‌رسد اشراق کار اندیشه‌زایی را انجام می‌دهد ــ باید به خاطر سپرد که مسئلهٔ آوگوستینوس مربوط به «یقین» است نه مربوط به محتوای مفاهیم و تصورات ما؛ نظر آوگوستینوس بیشتر متوجه صورت حکم و صورت مثال هنجارین است نه محتوای واقعی حکم یا مثال.

---

۱. به‌طور مثال ← مقالهٔ پُرتالید (Portalié) دربارهٔ آوگوستینوس در *the Dictionnaire de théologie catholique*.

آوگوستینوس در رسالهٔ دربارهٔ تثلیث[1] می‌گوید ذهن «از راه حواس بدن به اشیای مادی معرفت پیدا می‌کند»، و در خصوص تشکیل مفاهیم در فقرات معدودی که در این باب سخن می‌گوید ظاهراً معتقد است که ذهن آدمی معقولات را در محسوسات درک می‌کند، یعنی کاری را انجام می‌دهد که دست‌کم از جهتی مانند انتزاع است. اما ذهن وقتی درک می‌کند که، به طور مثال، فلان شیء مادی کم‌وبیش زیباست، یعنی براساس معیاری ثابت دربارهٔ آن داوری می‌کند؛ در این حالت ذهن در پرتو عمل تنظیمی[2] مثال ازلی، که خود برای ذهن قابل رؤیت نیست، حکم می‌کند. خودِ زیبایی به نحوی به فعالیت ذهن روشنایی می‌بخشد که ذهن بتواند شباهت[3] کمتر یا بیشتر یک چیز با معیار را درک کند، هر چند ذهن نمی‌تواند خود زیبایی مطلق را بی‌واسطه مشاهده نماید. اشراق آوگوستینوس به این معنا نظریهٔ یادآوری افلاطون را ایفا می‌کند. همچنین، آوگوستینوس صریحاً اشاره‌ای ندارد که چگونه ما مفاهیم ۷ و ۳ و ۱۰ را به دست می‌آوریم، اما کار اشراق، القای مفاهیم این اعداد نیست؛ این است که حکم مربوط به تساوی مجموع ۷ و ۳ با ۱۰ را روشن کند تا ضرورت و ازلیت این حکم را دریابیم. از فقره‌ای که قبلاً به آن اشاره شد[4] و نیز از فقرات دیگر[5] ظاهراً این نتیجه به دست می‌آید که درحالی‌که ما مفهوم موجودات مادی، مانند مفهوم اسب، را به اتکای حواس، و مفهوم موجودات غیرمادی، مانند نفس، را از راه خودآگاهی و تفسیر به دست می‌آوریم، برخی احکام ما در خصوص این موجودات در پرتو اشراقی صادر می‌شود که تحت فعل تنظیمی مثال‌های ازلی قرار می‌گیرد. اگر اشراق نقشی در ایجاد تصورات (اندیشه‌زایی) هم داشته باشد، که معتقدم چنین چیزی در دیدگاه آوگوستینوس هست، در آن صورت نقشِ آن ایجاد محتوای مفاهیم نیست، آن گونه که گویی مثال مضمون و محتوا را القا می‌کند، بلکه مربوط به کیفیت حکم ما در خصوص این مفاهیم یا مربوط به تشخیص ویژگی خاصی در شیء، یعنی نسبت شیء با آن قاعده یا معیار است، که در مفهوم صرف شیء نهفته نیست. اگر چنین باشد در آن صورت تفاوت بین آوگوستینوس و توماس چندان مربوط به دیدگاه خاص آنان نسبت به انتزاع نخواهد بود (چه آوگوستینوس چنین

---

1. 9, 3, 3.
2. regulative action
3. approximation
4. *Ibid.*
5. *Solil.*, 1, 8, 15; *In Joann. Evang.*, 35, 8, 3; *De Trinit.*, 9, 15, 24; etc.

مطلبی را صریحاً گفته باشد یا نگفته باشد، نظر او، چنان‌که در بالا شرح دادیم، دست‌کم مستلزم نوعی انتزاع است) بلکه مربوط به این واقعیت است که آوگوستینوس گمان می‌کرد برای فهم حقایق ازلی و ضروری توسط ذهن باید علاوه بر خالقیت و حافظیت خداوند فعل اشراق الهی را هم مفروض گرفت، درحالی‌که قدیس توماس چنین اعتقادی نداشت.

با چنین دیدگاهی نسبت به اشراق می‌توان دریافت که چرا آوگوستینوس ویژگی‌های ضرورت و ثبات حقایق ازلی را شکل‌دهندهٔ برهانی برای وجود خدا می‌دانست، درحالی‌که دریافت چنین امری براساس تفسیر هستی‌گرایانهٔ اشراق ممکن نیست؛ زیرا اگر ذهن ما خدا یا مثال‌های الهی را بی‌واسطه درک کند دیگر نیازی به برهان وجود خدا نخواهد داشت. شاید مایهٔ تأسف باشد که آوگوستینوس در خصوص چگونگی تشکیل محتوای مفاهیمْ توضیح مبسوطی ارائه نکرده است، این قابل فهم است؛ زیرا هرچند او به ملاحظات روان‌شناسانه علاقه‌مند است انگیزهٔ علاقهٔ او به آن‌ها انگیزه‌ای معنوی و دینی است و نه انگیزه‌ای نظری و تحقیقی. آنچه برای او در درجهٔ اولِ اهمیت قرار داشت رابطهٔ نفس با خدا بود، درحالی‌که ضرورت و ثبات حقایق ازلی ـ در مقابل امکان و تغییرپذیری ذهن انسان ـ و آموزهٔ اشراق به او کمک می‌کردند که این رابطه را آشکارتر کند و نفس را در جهت خدایی آن تهییج نماید، تحقیق دربارهٔ تشکیل مفهوم بماهو مفهوم نمی‌توانست رابطهٔ روشنی با این بیان داشته باشد که: خداوندا، بگذار تو را بشناسم [تویی که مرا می‌شناسی] تا خودم را بشناسم.[1]

خلاصهٔ سخن این‌که، آوگوستینوس از خود می‌پرسد چگونه به حقایقی که ضروری و ثابت و ازلی‌اند شناخت پیدا می‌کنیم؟ برای او از راه تجربه روشن بود که به چنین شناختی نایل می‌شویم. ما نمی‌توانیم چنین شناختی را فقط از راه تجربهٔ حسی کسب کنیم، زیرا اشیای مادیْ ممکن‌الوجود، متغیر، و فانی‌اند. همین‌طور چنین حقایقی را نمی‌توانیم با اذهان خود، که آن‌ها نیز ممکن‌الوجود و متغیرند، ایجاد کنیم. به‌علاوه، این حقایق بر اذهان ما حاکم‌اند و احاطه دارند و خود را بر اذهان ما تحمیل می‌کنند، درحالی‌که اگر آن‌ها به ما وابسته بودند نمی‌توانستند چنین کاری انجام دهند. نتیجه این‌که

1. *Noverim me, noverim Te.*

ما به واسطهٔ فعل تنها موجودی که واجب‌الوجود و ثابت و ازلی است، یعنی خدا، قادر به درک این حقایقیم. خدا مانند خورشیدی است که اذهان ما را روشن می‌کند یا مانند استادی است که به ما می‌آموزد. از همین‌جاست که مشکلات تفسیری آغاز می‌شود. راقم این سطور به این تفسیر گرایش دارد که هرچند محتوا و مضمون تصورات ذهنی ما از اشیای مادی مأخوذ از تجربهٔ حسی و تدبر در آن است، تأثیر نظام‌بخش مُثُل الهی ــ که به معنای تأثیر خداست ــ انسان را قادر می‌سازد که رابطهٔ مخلوقات با حقایق فراحسی ازلی را، که در این جهان مستقیماً قابل مشاهده نیستند، دریابد و نور خدا ذهن را قادر می‌سازد که عناصر ضرورت، ثبات و ازلیت را در رابطهٔ بین مفاهیمی که در احکام ضروری بیان می‌شوند درک کند. اما با توجه به استفادهٔ قدیس آوگوستینوس از استعاره و با نظر به این واقعیت که او در درجهٔ اول علاقه‌ای نداشت که از روند شناخت، شرح «مدرسی» دقیق و نظام‌مندی به دست دهد، ظاهراً نمی‌توان از اندیشهٔ او تفسیر دقیقی به دست داد که بتواند همهٔ گفته‌های او را آن طور که شایسته است تبیین کند.

فصل پنجم

قدیس آوگوستینوس ـ ۳: خدا

اثبات خدا از راه حقایق ازلی ـ اثبات از راه مخلوقات و اجماع عام ـ برهان‌های مختلف به‌مثابه مراحل یک جریان واحد ـ صفات خدا ـ مثال‌انگاری

۱. شاید به‌درستی بتوان گفت برهان اصلی و مورد علاقهٔ آوگوستینوس بر وجود خدا برهانی است که از راه اندیشه، یعنی از راه باطن، آورده است. نقطهٔ شروع این برهان درک حقایق ضروری و ثابت توسط عقل است؛ درک حقیقتی «که نمی‌توانی بگویی از آنِ توست یا از آن من یا از آن هرکس دیگری، بلکه در همه حضور دارد و خود را یکسان بر همه می‌نمایاند».[1] این حقیقت بر عقل برتری دارد، تا حدی که عقل باید در مقابل آن سر فرود آورد و آن را بپذیرد: عقل نه مقوّم آن است و نه می‌تواند آن را اصلاح کند. عقل می‌داند که این حقیقت از او متعالی است و بر فکر او احاطه دارد و نه برعکس. اگر آن حقیقت مادون عقل بود عقل می‌توانست آن را تغییر دهد یا اصلاح کند، درحالی‌که اگر

1. *De lib. arbit.*, 2, 12, 33.

همپایهٔ عقل بود و ویژگی عقل را داشت همانند عقل دگرگون‌پذیر می‌شد. عقل درک یکسانی از حقیقت ندارد، یعنی درک عقل از حقیقت گاهی واضح و گاهی مبهم است؛ درحالی‌که حقیقت همیشه یکسان است. «از این رو، اگر حقیقت نه مادون و نه همپایهٔ عقول است پس باید برتر و عالی‌تر باشد.»[۱]

اما حقایق ازلی باید بر وجود مبتنی باشند و حاکی از بنیاد همهٔ حقایق باشند. دقیقاً همان‌طور که تخیلات انسان حاکی از خصیصهٔ متغیر و ناقص عقلی هستند که بر آن مبتنی می‌باشند و همان‌طور که تأثرات حسی حاکی از اشیای مادی‌ای هستند که ریشه در آن‌ها دارند، همین‌طور حقایق ازلی نیز، با نشان‌دادن وجوب و ثبات خداوند، مبدأ و بنیاد خود یعنی حق فی‌نفسه را آشکار می‌سازند. این حکم معطوف و مشعر بر همهٔ معیارهای اساسی و ذاتی است. مثلاً اگر دربارهٔ عملی حکم کنیم که کم‌وبیش عادلانه است، براساس معیار اساسی و تغییرناپذیر، یعنی ذات یا «مثال»، حکم می‌کنیم. افعال آدمی عملاً می‌توانند گوناگون باشند، ولی معیارْ یکسان است. در پرتو آن معیار ازلی و کامل است که دربارهٔ افعال عینی حکم می‌کنیم؛ این معیار باید در موجودی ریشه داشته باشد که ازلی و کامل مطلق است. اگر قلمرو معقولی از حقایق مطلق وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را بدون مبدئی اعلا، «حق مطلقی که حق‌بودن چیزهایی که از هر نظر حق‌اند در او و با او و از طریق اوست»[۲]، متصور ساخت.

این برهان وجود خداوند در مقام مبدأ اعلای حقیقت ازلی و ضروری، نه‌تنها با اقبال «مکتب آوگوستینی» روبه‌رو شد، بلکه در تفکر فیلسوفان برجسته‌ای مانند لایبنیتس[۳] نیز دوباره نمایان شد.

۲. آوگوستینوس وجود خدا را از راه عالم خارج، عالم مادی، نیز اثبات می‌کند، اما سخنان او در این خصوص بیشتر به‌صورت اشاره و تذکر یا جملات موجز است نه در قالب برهان‌های مبسوط به معنای نظری آن. او چندان علاقه‌ای به این نداشت که وجود خدا را برای ملحدان ثابت کند؛ فقط می‌خواست نشان بدهد که چگونه همهٔ کائنات به وجود خدا شهادت می‌دهند و نفس می‌تواند او را، خدای حیّ را، در خود تجربه کند. این گرایش پویای نفس به خدا مورد علاقهٔ او بود، نه اقامهٔ استدلال‌های جدلی با

---

1. *Ibid.* 2. *Solil.*, 1, 1, 3. 3. Leibniz

نتیجه‌گیری نظری محض. تصدیق و اذعان عقلی محض به وجود متعالی یک چیز است و مأنوس‌ساختن این حقیقت برای افراد چیز دیگری. نفس در جست‌وجوی سعادت است و بسیاری از انسان‌ها آن را در بیرون از خود جست‌وجو می‌کنند. آوگوستینوس سعی دارد ثابت کند که مخلوقات نمی‌توانند آن سعادت کاملی را که نفس در جست‌وجوی آن است به نفس بدهند؛ او به سمت بالا، به خدای حیّی که باید او را در درونْ جست‌وجو کرد، اشاره می‌کند. اگر می‌خواهیم از این تلقی‌ها اجتناب کنیم که اولاً برهان‌های آوگوستینوس برهان‌های جدلی به معنای نظری آن هستند و ثانیاً دلایل سست و ضعیفی‌اند که قدیس توماس بسیار بهتر از او آن‌ها را بیان کرده است، باید این گرایشِ اساساً دینی و معنوی را به خاطر سپرد. اهداف این دو اندیشمند دقیقاً یکسان نبودند.

بنابراین وقتی آوگوستینوس، در تفسیر مزمور ۷۳، می‌گوید «چگونه وقتی نفس تو را نمی‌بینم بدانم که زنده‌ای؟ چگونه بدانم؟ تو پاسخ خواهی داد، زیرا تکلم می‌کنم، قدم می‌زنم، کار می‌کنم. ابله! من با نظر به افعال بدن می‌دانم که تو زنده‌ای، آیا تو نمی‌توانی از آثار خلقت به خالق معرفت پیدا کنی؟» او در واقع به برهان وجود خدا از راه معلولاتش اشاره دارد، اما قصد او این نیست که فی‌نفسه یک برهان اقامه کند؛ این برهان را در ضمن تفسیرش از کتاب مقدس از باب شرح و توضیح می‌آورد. همین‌طور وقتی او در رسالهٔ دربارهٔ شهر خدا[1] می‌گوید: «خودِ نظم، ترتیب، زیبایی، تغییر، و حرکت جهان و همهٔ اشیای مشهود، با زبان بی‌زبانی، اعلام می‌کنند که فقط می‌توانند مخلوق خدایی باشند که به‌طور وصف‌ناپذیر و نامشهودی بزرگ و زیباست»، او بیشتر خود این واقعیت را به یاد مسیحیان می‌آورد نه این‌که درصدد ارائهٔ برهان ساخته‌وپرداخته‌ای دربارهٔ وجود خدا باشد. همچنین وقتی آوگوستینوس در شرح سفر پیدایش[2] می‌گوید «توان خالق و قدرت مطلق و اقتدار و احاطهٔ او بر هر مخلوقی علت مُبقیهٔ وجود آن مخلوق است و اگر این قدرت لحظه‌ای از هدایت موجوداتی که آفریده است دست بکشد بی‌درنگ قالب‌ها فرو خواهند ریخت و کل ماهیت آن‌ها از بین خواهد رفت...»، او با بیان این واقعیت و ضرورت ابقای الهی، قصد تذکر خودِ این واقعیت مورد قبول را به خوانندگانش دارد، نه این‌که درصدد اثبات فلسفی آن باشد.

---

1. 11, 4, 2.

2. *De Gen. ad litt.*, 4, 22, 22.

همین‌طور آوگوستینوس آنچه مشهور به برهان اجماع عام[1] است به اختصار پیش می‌کشد. او می‌گوید «قدرت الوهیت حقیقی این‌گونه است که نمی‌تواند به طور کلی و کاملاً از چشمان موجود عاقل، آن‌گاه که از عقل خود استفاده کند، پوشیده بماند زیرا به استثنای عدهٔ قلیلی که ذات و طبیعتشان بیش از حد گمراه شده است، کل نوع بشر به وجود خدایی که خالق جهان است اقرار دارد»[2]. حتی کسی که معتقد به وجود خدایان متعدد باشد سعی دارد از «خدای خدایان» تصوری داشته باشد؛ «خدایی که رفیع‌تر و متعالی‌تر از او وجود ندارد... همه متفق‌اند که خدا آن موجودی است که در رفعت و جلال از همهٔ موجودات برتر است»[3]. بدون تردید قدیس آنسلم آن‌گاه که در «برهان وجودی» خدا را به «موجودی که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد» تعریف کرد تحت تأثیر این سخنان آوگوستینوس بود.

۳. پروفسور ژیلسون در کتاب خود مقدمه‌ای بر مطالعه دربارهٔ قدیس آوگوستینوس[4] اظهار می‌کند که در اندیشهٔ قدیس آوگوستینوس در باب وجود خدا برهان پرطول‌وتفصیلی وجود دارد که از مراحل مختلف تشکیل شده است.[5] براساس این برهان، نفس از مرحلهٔ شک اولیه و ردّ آن از راه حکم «اشتباه می‌کنم، پس هستم» آغاز می‌کند که نوعی مقدمهٔ روشمندانه در جست‌وجوی حقیقت است و نتیجهٔ آن، اطمینان نفس از قابل حصول‌بودن حقیقت است، سپس نفس به بررسی جهان محسوس می‌پردازد. اما حقیقتی را که در جست‌وجوی آن بود در این جهان کشف نمی‌کند و بنابراین به درون خود رجوع می‌کند و آن‌جا، با در نظر گرفتن خطاپذیری و تغییرپذیری خود، حقیقت ثابتی را کشف می‌کند که فراتر از نفس است و به نفس وابسته نیست. بدین‌نحو به درک خدایی که مبدأ همهٔ حقایق است نایل می‌شود.

بی‌تردید تصویری که ژیلسون از کل برهان آوگوستینوس دربارهٔ خدا ارائه می‌دهد نمایانگر سرشت اندیشهٔ آوگوستینوس است و از این امتیاز بزرگ بهره‌مند است که نه‌تنها برای برهان از راه فکر و حقایق ازلی ارزش خاصی قائل می‌شود، بلکه بین این «برهان» و جست‌وجوی خدا، به‌عنوان منبع سعادت و بهجت عینی، توسط نفس رابطه‌ای برقرار

---

1. universal consent
2. *In Joann. Evang.*, 106, 4.
3. *De doct. Christ.*, 1, 7, 7.
4. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Ch. 2.
5. Cf. also G. Grunwald: *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, in *Beilräge*, 6, 3, p. 6.

می‌کند، به‌نحوی که این برهان فقط به‌صورت رشته یا سلسله‌ای از قیاس‌های نظری و علمی صِرف باقی نمی‌ماند. این تصویر در قطعه‌ای از دویست‌وچهل‌ویکمین خطبهٔ[1] آوگوستینوس مورد تأیید قرار گرفته است، آن‌جا که او نفس انسان را توصیف می‌کند که در حال پرسش از اشیای حسی است و از آن‌ها می‌شنود که اعتراف می‌کنند زیبایی جهان محسوس، و اشیای متغیرْ آفریده و بازتاب زیبایی مطلق ثابت است؛ آن‌گاه نفس به درون روی کرده، خود را کشف می‌کند و متوجه برتری نفس بر بدن می‌شود. «انسان‌ها این دو را می‌بینند، دربارهٔ آن‌ها فکر و تحقیق می‌کنند و متوجه می‌شوند که هر یک از آن‌ها در آدمی تغییرپذیر است.» بنابراین چون عقل درمی‌یابد که نفس و بدن هردو تغییرپذیرند به جست‌وجوی چیزی می‌پردازد که ثابت و تغییرناپذیر است. «بدین‌ترتیب آن‌ها از راه موجوداتی که خدا خلق کرده است به معرفت خدای خالق نایل می‌شوند.» بنابراین، آوگوستینوس به‌هیچ‌وجه آنچه را معرفت «طبیعی» یا «عقلی» به خدا می‌نامیم انکار نمی‌کند، اما چنین معرفت عقلی به خدا در ارتباط تنگاتنگ با جست‌وجوی نفس برای حقیقت سعادت‌بخش در نظر گرفته شده و به‌عنوان نوعی انکشاف خدا بر نفس تلقی می‌شود؛ انکشافی که با تجلی کامل در قالب حضرت مسیح به کمال خود می‌رسد و در حیات عبادی مسیحی تثبیت می‌شود. بدین‌ترتیب آوگوستینوس دوگانگی قاطعی بین قلمرو الهیات طبیعی و الهیات وحیانی قائل نمی‌شود، نه به این دلیل که او نتوانست متوجه تمایز میان عقل و ایمان شود، بلکه به این دلیل که او شناخت نفس از خدا را در ارتباط نزدیک با جست‌وجوی معنوی خدا به‌عنوان یگانه متعلق و منشأ سعادت می‌دید. وقتی هارناک[2] آوگوستینوس را به جهت این‌که رابطهٔ بین علم و ایمان را روشن نکرده است مورد انتقاد قرار می‌دهد[3] غافل است که دغدغهٔ قدیس در درجهٔ اول تجربهٔ روحانی خداست و از نظر آوگوستینوس عقل و ایمان در تجربه‌ای که دارای وحدتی آلی است هر یک نقش خاص خود را دارند.

۴. آوگوستینوس تأکید دارد که عالم مخلوقات تجلی و مظهر خداست، ولو بسیار نارسا. «اگر چیز قابل ستایشی در طبیعت اشیا یافت شود، اعم از این‌که شایستهٔ ستایش

1. *Serm.*, 241, 2, 2 and 3, 3. 2. Harnack

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3rd edit., t. 3, p. 119.

کم یا زیاد باشد، باید آن را به عالی‌ترین و وصف‌ناپذیرترین ستایش خالق حمل کرد.» مخلوقات رویْ سوی عدم دارند، اما تا زمانی که وجود دارند از صورت خاصی برخوردارند و این انعکاس آن یگانه صورتی است که نه رو به زوال دارد و نه از بین می‌رود.[1] بنابراین، نظم و وحدت حاکم بر طبیعت حکایت از وحدت خالق دارد[2]؛ دقیقاً همان طور که خیر مخلوقات، و واقعیت عینی آن‌ها، نشان‌دهندهٔ خیریت خداست[3] و نظم و ثبات جهان مبیّن حکمت خداست.[4] از سوی دیگر، خداوند به‌عنوان موجودی قائم به ذات و جاویدان و تغییرناپذیر، نامتناهی است و در مقام امری نامتناهی غیرقابل ادراک است. خداوند عین کمال و بِساطت محض است. بنابراین، حکمت و معرفت او، و خیر و قدرت او، عین ذات او هستند که محل عوارض نیست.[5] پس خداوند به سبب تجرد، عدم تناهی، و بساطت خود فراتر از مکان است، همچنان که به علت سرمدیت‌اش فراتر از زمان است: «خداوند خود در امتداد یا فرجهٔ مکان نیست، بلکه به‌واسطهٔ تغییرناپذیری و حضور همه‌جایی‌اش، هم درون همه‌چیز است، زیرا همه‌چیز در اوست، و هم خارج از هر چیز است، زیرا فراتر از همه‌چیز است. او همچنین حد یا امتداد زمانی ندارد، بلکه به‌واسطهٔ سرمدیت تغییرناپذیرش قدیم‌تر از همهٔ موجودات است، زیرا قبل از همهٔ موجودات و مقدم بر همهٔ موجودات است، و به همین دلیل بعد از همهٔ موجودات است.»[6]

۵. خداوند از ازل، قبل از این‌که موجودات را بیافریند، به آن‌ها علم داشته است. علم او به آن‌ها به این دلیل نیست که آن‌ها را آفریده است، بلکه برعکس: خداوند قبل از خلق به مخلوقات علم داشت، ولو این‌که مخلوقات طی زمان آفریده شده‌اند. انواع مخلوقات دارای مثال یا «عین ثابت»[7] خود در خدا هستند و خدا از ازل در ذات خود آن‌ها را به‌عنوان تجلیات ممکن خود، همچون موجوداتی که می‌توانست بیافریند و آفرید، نظاره می‌کرد. او به آن‌ها قبل از آفرینش، آن‌طور که در ذات او هستند، همچون سرمشق و مثال، علم داشت، اما آن‌ها را آن‌طور که هستند، همچون مظاهر بیرونی و متناهی ذات الهی

1. *De lib. arbit.*, 2, 17, 46. 2. *Ibid.*, 3, 23, 70. 3. *De Trinit.*, 11, 5, 8.
4. *De Civit. Dei*, 11, 28.
5. *De Trinit.*, 5, 2, 3; 5, 11, 12; 6, 4, 6; 6, 10, 11; 15, 43, 22; *In Joann. Evang.*, 99, 4; etc.
6. *De Gen.* ad litt., 8, 26, 48. 7. *ration*

خود آفرید.[۱] خداوند بدون علم کاری نکرد و نسبت به آنچه می‌آفرید علم قبلی داشت، اما علم او حاصل علم‌های متمایز از یکدیگر نیست، بلکه «بصیرتی ازلی، غیرقابل تغییر، و غیرقابل توصیف است».[۲] خداوند به‌واسطهٔ این فعل ازلی علم، این معرفت یا بصیرت، که هیچ‌چیز نسبت به آن، گذشته یا آینده نیست، حتی به افعال اختیاری انسان‌ها نیز دارای علم پیشین بود؛ به طور مثال «به آنچه از او می‌خواهیم و زمان آن، و به این‌که دعا و خواستهٔ چه کسی را در باب چه موضوعی اجابت خواهد کرد یا نخواهد کرد».[۳] این‌جا نمی‌توان راجع به مطلب اخیر که مستلزم بررسی نظریهٔ لطف آوگوستینوس است، به‌نحو وافی و کافی به بحث پرداخت.

خداوند از ازل، با نظر به ذات خود، در خود همهٔ ذوات ممکن و مظاهر متناهیْ کمال نامتناهی خود را می‌بیند، به طوری که ذوات یا «اعیان ثابته»[۴] اشیا از ازل به‌صورت مُثُل الهی در ذهن الهی حضور دارند؛ هرچند، با توجه به نظر آوگوستینوس در خصوص بساطت الهی که ذکر آن گذشت، منظور این نیست که در خداوند «اعراض» وجود دارد، یعنی مُثُلی که وجودی غیر از ذات او دارند. قدیس در اعترافات[5] اظهار می‌دارد که «عقول» ازلی مخلوقات در خدا تغییرناپذیر می‌مانند، و در رسالهٔ دربارهٔ مثال‌ها[6] توضیح می‌دهد که مُثُل الهی «صور نوعی یا عقول ثابت و تغییرناپذیر اشیا هستند، و خود به وجود نمی‌آیند، بلکه در ذهن الهی به‌صورت ازلی موجودند و همیشه ثابت‌اند. آن‌ها نه پدید می‌آیند و نه از بین می‌روند، بلکه پدیدآمدن و ازبین‌رفتن هر چیزی بر آن‌ها مبتنی است». نتیجه این‌که موجودات تا آن‌جا که تجسم یا تمثل الگو و سرمشق موجود در ذهن الهی باشند از حقیقت وجود بهره‌مندند و خداوند خود معیار حقیقت است. البته این آموزهٔ مثال‌باورانه متأثر از آموزه‌ای نوافلاطونی بود که طبق آن، مُثُل نمونه‌وار افلاطونی در «عقل»[۷] جای دارند، هرچند به نظر آوگوستینوس مُثُل در کلمه[۸] جای دارند؛ کلمه‌ای که مانند «نوس» نوافلاطونیان اقنومی فروتر نیست، بلکه دومین شخص تثلیث مقدس و هم‌گوهر با پدر

1. Cf. *ibid.*, 5, 15, 33; *Ad Orosium*, 8, 9.
2. *De Trinit.*, 15, 7, 13.
3. *Ibid.*, 15, 13, 22.
4. *rationes*
5. 1, 6, 9.
6. 2.
۷. نوس، *Nous*
8. Word

است.[۱] آموزهٔ مثال‌باوری از طریق آوگوستینوس وارد قرون وسطا شد و آن را می‌توان مشخصهٔ مکتب آوگوستینی دانست، البته باید به یاد داشت که قدیس توماس آکوئینی هم آن را انکار نکرد، ولی سعی کرد آن را به گونه‌ای بیان کند که مستلزم وجود مثال‌هایی متمایز در خدا نباشد، آموزه‌ای که بساطت الهی را مخدوش می‌کند، زیرا در خدا هیچ تمایز واقعی جز تمایز اقانیم ثلاثه وجود ندارد.[۲] بااین‌همه، هرچند توماس آکوئینی در این خصوص پیرو آوگوستینوس بود، این قدیس بوناونتورا بود که در قرن سیزدهم میلادی بر آموزهٔ مثال‌باوری[۳] و وجود مُثُل الهی در کلمهٔ الهی تأکید زیادی داشت، تأکیدی که جزئی از نگرش مخالفت‌آمیز او نسبت به ارسطوی مابعدالطبیعه‌دان بود؛ چراکه ارسطو مُثُل افلاطونی را کنار نهاده بود.

1. *De Trinit.*, 4, 1, 3.
2. Cf. *e. g. Summa Theol.*, Ia, 15, 2 and 3.
3. exemplarism

فصل ششم

قدیس آوگوستینوس - ۴: جهان

خلق اختیاری از عدم ــ ماده ــ عقول بذری ــ اعداد ــ نفس و بدن ــ خلود ــ منشأ نفس

بعد از ارائهٔ نگرش و سیمای کلی تفکر آوگوستینوس انتظار نمی‌رود که بتوانیم علاقهٔ فراوانی در او نسبت به جهان مادی به خاطر نفس خود موضوع بیابیم. تفکر او بیشتر حول‌وحوش رابطهٔ نفس با خداست، اما فلسفهٔ کلی او متضمن نظریه‌ای دربارهٔ جهان مادی است؛ نظریه‌ای متشکل از عناصری که وی از اندیشمندان قبل از خود گرفته و در ساختار و چارچوبی مسیحی بیان کرده است. اما خطاست که تصور شود آوگوستینوس در ارائهٔ نظریهٔ خود، بی‌هیچ دخل و تصرفی، از آرای متفکران قبل از خود کمک گرفته است. او بر آن نگرش‌هایی تأکید می‌ورزید که به نظر وی به‌خوبی طرح و بیان شده بودند تا بر رابطه و وابستگی طبیعت به خدا تأکید کنند.

۱. نظریهٔ خلق عالم از عدم[1] به‌واسطهٔ فعل اختیاری[2] خدا آموزه‌ای بود که

---

1. creation of the world out of nothing
2. free act

آوگوستینوس و اندیشمندان مسیحی به آن اعتقاد داشتند اما فیلسوفان مشرک به آن نپرداخته بودند. در نظریهٔ صدور فلوطینی، عالم طوری تصویر شده است که گویا به‌نحوی از خدا صادر می‌شود که خدا به‌واسطهٔ آن دچار کاستی یا تغییر نمی‌شود، اما به اعتقاد فلوطین فعل خدا از روی اختیار نیست (زیرا از نظر او چنین فعالیتی مستلزم تغییر در خداست) بلکه از «ضرورت طبیعت»[1] او برمی‌خیزد و خیر مطلق، از روی ضرورت، فیض وجودی می‌بخشد. آموزهٔ خلق اختیاری از عدم، در مکتب نوافلاطونی یافت نمی‌شود؛ به استثنای یکی دو متفکر مشرک که احتمالاً تحت تأثیر تعالیم مسیحیان بودند. شاید آوگوستینوس فکر می‌کرد که افلاطون نظریهٔ خلق از عدم زمانی را تعلیم داده است، اما به‌رغم تفسیر ارسطو از تیمایوس بعید است که منظور افلاطون این‌چنین باشد. بااین‌حال، آوگوستینوس هر فکر و نظری که دربارهٔ آرای افلاطون در این خصوص داشته باشد، خود به‌وضوح آموزهٔ خلق اختیاری از عدم را مطرح می‌کند، که برای تأکید او بر برتری خدا و وابستگی کل عالم به او لازم و ضروری است. همهٔ موجودات وجودشان را مرهون خدا هستند.[2]

۲. و اما فرض کنید که موجودات از ماده‌ای بی‌شکل یا فاقد صورت[3] به‌وجود آمده باشند؛ آیا این مادهٔ بی‌شکل مستقل از خدا نیست؟ آوگوستینوس می‌گوید قبل از هرچیز باید مشخص کنید آیا مقصودتان ماده‌ای است که مطلقاً فاقد صورت است یا ماده‌ای است که فقط در مقایسه با چیزی که دارای صورت کاملی است فاقد صورت است؟ اگر مقصود شما اولی باشد، در آن صورت از چیزی سخن گفته‌اید که معادل عدم است. «چیزی که خدا همهٔ موجودات را از آن خلق کرده است چیزی است که نه دارای نوع است نه دارای صورت؛ و این چیزی جز عدم نیست.» اما اگر مقصود شما دومی باشد، یعنی اگر مقصود شما ماده‌ای است که از صورت کاملی برخوردار نیست، بلکه به صورت مادهٔ خام است به این معنا که قوهٔ پذیرش صورت را دارد، در این صورت چنین ماده‌ای در واقع کاملاً عدم نیست، بلکه چیزی است که هویت و هستی‌اش را تنها از خدا دارد. «از این جهت، حتی اگر جهان از مادهٔ بی‌شکلی به وجود آمده باشد، خود

---

1. *necessitate naturae*

2. *De lib. arbit.*, 3, 15, 42.

3. formless matter

این ماده از چیزی خلق شده که کاملاً عدم بوده است.»[1] آوگوستینوس در اعترافات[2] این ماده را عین حیثیت[3] اجسام می‌گیرد (معادل این است که بگوییم مادهٔ مذکور عنصر بالقوه است) و اظهار می‌دارد که اگر می‌توانست آن را «عدم» بنامد یا ادعا کند که وجود ندارد، این کار را می‌کرد؛ اما اگر آن قوهٔ پذیرش صور است، در این صورت نمی‌توان آن را کاملاً عدم دانست. او همچنین در رسالهٔ دربارهٔ حقیقت دین[4] می‌گوید که نه‌تنها برخورداری از صورت، بلکه حتی قوهٔ پذیرشِ صورت خیر است و آنچه خیر است نمی‌تواند عدم مطلق باشد. اما این ماده، که کاملاً عدم نیست، خود مخلوق خداست و از نظر زمانی نسبت به موجوداتی که دارای صورت‌اند تقدم ندارد، بلکه همراه با صورت خلق شده است[5]؛ او «مادهٔ بی‌صورتی راکه خدا از عدم خلق کرده» با آسمان و زمینی که در آیهٔ اول باب اول سفر پیدایش ذکر شده است اولین مخلوق خدا می‌شناسد.[6] به عبارت دیگر، آوگوستینوس به‌نحوی مقدماتی این آموزهٔ مدرسی را بیان می‌کند که این‌گونه نیست که خدا «مادهٔ نخستین» مطلقاً بی‌صورت را، جدای از هر صورتی، از عدم خلق کرده باشد، بلکه ماده و صورت را با هم خلق کرده است؛ هرچند اگر سخنان آوگوستینوس را بیان مقدماتی آموزهٔ ساخته و پرداخته‌تر مدرسی در نظر بگیریم، باید به خاطر داشته باشیم که قدیس چندان علاقه‌ای به ارائهٔ نظریهٔ فلسفی به خاطر نفس موضوع نداشت، بلکه او بر وابستگی ذاتی همهٔ مخلوقات به خدا و ماهیت زوال‌پذیر همهٔ مخلوقات مادی، حتی به محض این‌که موجود می‌شوند، تأکید داشت. آن‌ها وجود خدا را از خدا دارند، اما وجود آن‌ها دستخوش کون و فساد است.

۳. نظریه‌ای که برای خود آوگوستینوس و پیروانش بسیار ارزشمند بود ـ هرچند مورد قبول توماس آکوئینی قرار نگرفت ـ و طرح و ارائه شده بود تا فاعلیت الهی را به بهای فعالیت علّی مخلوقات رفعت و علو بخشد نظریهٔ «عقول بذری»[7] بود، یعنی بذر آن چیزهایی که می‌باید طی زمان پدید آیند. بنابراین حتی انسان، دست‌کم بدن او، عجالتاً فارغ از منشأ نفس، در عقول بذری «به‌صورت نادیدنی، بالقوه، و علّی آفریده شده بود؛

1. Cf. *De vera relig.*, 18, 35-6.
2. 12, 6, 6.
3. mutability
4. *Loc. cit.*
5. *De Gen. ad litt.*, 1, 15, 29.
6. *De Gen. contra Manich.*, 1, 17, 11.
7. *rationes seminales*

به‌سان شیئی که می‌خواهیم بسازیم ولی هنوز نساخته‌ایم».[۱] عقول بذری بذرهای اشیا، یا قوا و استعدادهای ناپیدایی هستند که خدا آن‌ها را در آغاز در عنصر مرطوب[۲] خلق کرد و آن‌ها به‌صورت افراد انواع متعدد به مرور زمان پدیدار می‌شوند. اعتقاد به این قوای بذری را، همان طور که آوگوستینوس بدون تردید در فلسفهٔ فلوطین می‌دید، باید در آن‌جا یافت و نهایتاً منشأ آن به عقول بذری یا «لوگوی اسپرماتیخوی» رواقیون برمی‌گردد، ولی مفهوم آن در آن‌جا نسبتاً مبهم است. در واقع، قدیس آوگوستینوس هرگز بر این تصور نبود که آن‌ها متعلق تجربه‌اند و آن‌ها را می‌توان دید یا لمس کرد: آن‌ها نادیدنی و دارای صورت خام یا قوه و استعداد تبدل و تکامل صورت براساس طرح الهی‌اند. عقول بذری کاملاً منفعل نیستند، بلکه گرایش به خودپروری دارند؛ هرچند عدم وجود شرایط و لوازم و یا عوامل بیرونی دیگر ممکن است رشد آن‌ها را به تعویق افکند یا متوقف کند.[۳] قدیس بوناونتورا، که در این موضوع معتقد به نظریهٔ آوگوستینوس است، عقول بذری را به غنچهٔ گل تشبیه می‌کند که بالفعل گل نیست، ولی به گل تبدیل خواهد شد؛ مشروط به وجود وسایط مثبت ضروری و عدم وجود وسایط منفی و بازدارنده.

این‌که آوگوستینوس دربارهٔ موجوداتی که در تجربهٔ مستقیم قرار ندارند نظریهٔ مبهمی اظهار داشت، اگر به «چرایی» اظهار او دقت کنیم کمتر تعجب‌آور به نظر خواهد رسید. این اظهار و تأکید نتیجهٔ مسئله‌ای تفسیری بود نه علمی، و مسئله بدین‌ترتیب مطرح شد. براساس کتاب جامعه[۴] «او که دارای حیاتی همیشگی است همهٔ موجودات را یکجا خلق کرد»، درحالی‌که طبق سفر پیدایش، به طور مثال، ماهیان و پرندگان در روز پنجم خلق شدند و بهایم و حیوانات زمین در روز ششم.[۵] حال چگونه این دو قول را باید با هم سازش داد: این‌که خدا همهٔ موجودات را یکجا خلق کرد و این‌که برخی از موجودات بعد از دیگران خلق شدند، یعنی این که همهٔ موجودات یکجا خلق نشدند. پاسخ آوگوستینوس به این سؤال این بود که خداوند در واقع همهٔ موجودات را در آغاز با هم

---

1. *De Gen. ad litt.*, 6, 5, 8.
2. humid element
3. *De Trinit.*, 3, 8, 13.
4. Ecclesiasticus, 18, 1.

۵. آوگوستینوس روز را به معنای متعارف، یعنی بیست‌وچهار ساعت ما، تفسیر نمی‌کند، زیرا خود خورشید در روز چهارم خلق شد.

خلق کرد، ولی همهٔ آن‌ها را در شرایط واحدی نیافرید: خدا همهٔ نباتات، ماهیان، حیوانات، و خود انسان را به‌صورت نادیدنی، نهفته و بالقوه در بذر، یعنی در عقول بذری آن‌ها، خلق کرد. بدین‌طریق خدا همهٔ نباتات زمین را در آغاز قبل از این‌که واقعاً در روی زمین برویند خلق کرد[1] و حتی خود انسان را بدین‌نحو آفرید. بنابراین، آوگوستینوس تناقض ظاهری بین کتاب جامعه و سفر پیدایش را با ایجاد تمایزی حل کرد. اگر شما از صورت کامل بالفعلی سخن می‌گویید، در آن صورت کتاب جامعه به آن اشاره ندارد، درحالی‌که سفر پیدایش به آن اشاره دارد. اگر خلق بذری یا اولیه را در نظر دارید، در این صورت، این همان چیزی است که کتاب جامعه به آن اشاره دارد.

چرا آوگوستینوس از «بذر» به معنای عادی آن، یعنی بذر قابل رؤیت گیاهان و دانه‌ها و غیره استفاده نکرد؟ زیرا در سفر پیدایش اشاره شده است که زمین گیاه سبز را «قبل» از بذرش رویاند؛[2] همین سخن دربارهٔ موجودات زندهٔ دیگری هم که نوع خود را تولید می‌کنند صادق است. بنابراین او مجبور شد که به نوع دیگری از بذر متوسل شود. به طور مثال، خدا در آغاز عقل بذری گندم را خلق کرد که، طبق طرح و فعل الهی، در زمان مقرر خود را به صورت گندم بالفعل، که سپس حاوی بذر به معنای عادی آن می‌شود، آشکار می‌کند.[3] به‌علاوه، خدا همهٔ بذرها و نطفه‌ها را در آغاز به‌صورت بالفعل خلق نکرد، تا آن‌ها نیز به عقل بذری نیازمند باشند. بنابراین، هر نوعی با همهٔ تحولات بعدی و اعضای خاص خود در آغاز در عقل بذری مناسب آن خلق شده است.

از آنچه گفته شد باید معلوم شده باشد که قدیس در درجهٔ اول به بررسی مسئله‌ای تفسیری می‌پردازد و نه مسئله‌ای علمی؛ بنابراین واقعاً بی‌ربط است که او را موافق یا مخالف تکامل به معنای لامارکی[4] یا داروینی[5] بدانیم.

۴. قدیس آوگوستینوس از عدداندیشی افلاطونی که قدمت آن به مکتب فیثاغورسی می‌رسد استفاده کرد. البته طبیعتاً بحث او دربارهٔ اعداد گاهی غیرواقعی و عجیب و غریب به نظر می‌رسد، مثلاً وقتی که از اعداد کامل و ناقص سخن می‌گوید یا اشاراتی را که در کتاب مقدس به اعداد شده است تفسیر می‌کند، اما به طور کلی او اعداد را در مقام

---

1. *De Gen. ad litt.*, 5, 4, 7-9.
2. *Gen.* 1. 11.
3. *De Gen. ad litt.*, 5, 4, 9.
4. Lamarckian
5. Darwinian

اصل نظم و صورت، زیبایی و کمال، تناسب و قانون می‌بینند. پس مُثُل اعداد ازلی‌اند، ولی اجسام اعداد زمانی و فانی‌اند و خود را در مقاطع زمانی آشکار می‌کنند. در واقع اجسام را به انحای مختلف می‌توان عدد محسوب کرد، به صورت کل‌هایی که متشکل از تعدادی اجزای منظم و مرتبط‌اند، چیزهایی که خودشان را در مراحل متوالی آشکار می‌سازند (مثلاً گیاه سبز می‌شود و به برگ و گل و میوه تبدیل می‌شود و بذر تولید می‌کند)، یا همچون چیزهایی متشکل از اجزائی که دارای نظم و ترتیب مکانی‌اند؛ به‌عبارت دیگر، تمثل اعداد حقیقی، مکانی و زمانی، هستند. عقول بذری اعداد نهفته محسوب می‌شوند، درحالی‌که اجسام اعداد آشکارند. همچنین، همان طور که عدد ریاضی با یک شروع می‌شود و با عددی به پایان می‌رسد که عدد صحیح است، سلسله‌مراتب موجودات نیز با احد، یعنی خدا، شروع می‌شود که مُبدع آن‌هاست و در واحدهای کم‌وبیش کامل تجلی پیدا می‌کند. البته این‌گونه تشبیه بین عدد ریاضی و عدد مابعدالطبیعی از فلوطین گرفته شده است و به طور کلی آوگوستینوس در بحث خود دربارهٔ اعداد به آنچه قبلاً سنت افلاطونی ـ فیثاغورسی مطرح کرده بود مطلب جدیدی نیفزود.

۵. انسان که دارای بدن و نفس نامیراست در رأس خلقت جهان ماده قرار دارد. وقتی آوگوستینوس می‌گوید «نفسی که بدن را در تصرف دارد مقوم یک انسان است و نه دو شخص»[1] معلوم می‌شود صریحاً بر این اعتقاد است که انسان مرکب از نفس و بدن است. چرا باید چنین نکتهٔ مسلمی را مطرح کرد؟ زیرا آوگوستینوس از نفس به‌عنوان جوهری متمایز یاد می‌کند («نفس جوهری است که از عقل بهره دارد و چنین سرشته می‌شود تا حاکم بدن باشد»[2])[3] و حتی انسان را به‌عنوان «نفس ناطقه‌ای که از بدن میرا و خاکی سود می‌جوید» تعریف می‌کند.[4] این نگرش فلوطینی نسبت به نفس، همان طور که قبلاً دیدیم، در نظریهٔ آوگوستینوس دربارهٔ ادراکات حسی دارای تبعات خاص خود است. آوگوستینوس معتقد است که ادراکات حسی بیانگر فعالیت نفس و استفاده از بدن به‌عنوان ابزار است، نه بیانگر فعالیت کل اندام زندهٔ نفسانی ـ جسمانی؛ در واقع، افزایش

1. *In Joann. Evang.*, 19, 5, 15.

2. Substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accomodata.

3. *De quant. animae*, 13, 21. 4. *De moribus eccl.*, 1, 27, 52; *In Joann. Evang*, 19, 5, 15.

موقت شدت عمل است که نفس به‌واسطهٔ آن عضو خاصی از بدن را تحریک می‌کند. نفس، به سبب برتری‌اش بر بدن، تحت تأثیر بدن قرار نمی‌گیرد، ولی تغییرات بدن بر اثر محرکی بیرونی را درک می‌کند.

۶. نفس آدمی یک اصل مجرد است، هرچند مانند نفوس حیوانات به بدن حیات می‌بخشد. آدمی شاید بگوید یا فکر کند که نفس او مثلاً از هوا تشکیل شده است، ولی هرگز نمی‌تواند مطمئن شود که از هوا تشکیل شده است. از سوی دیگر، او به خوبی می‌داند که عاقل است و فکر می‌کند، و دلیلی ندارد که فکر کند هوا می‌تواند فکر کند.[۱] به‌علاوه، تجرد نفس و جوهریت آن ضامن خلود آن است. آوگوستینوس در این مورد از استدلالی استفاده می‌کند که ریشهٔ آن در افلاطون است.[۲] به طور مثال، آوگوستینوس این استدلال فایدون را به‌کار می‌گیرد که چون نفس اصل حیات است و چون دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند نفس نمی‌تواند میرا باشد. صرف‌نظر از این واقعیت که این استدلال به هر صورت خیلی متقاعدکننده نیست، نمی‌تواند بدون جرح و تعدیل برای آوگوستینوس قابل قبول باشد، زیرا متضمن آن خواهد بود که نفس یا وجودی لنفسه دارد یا جزئی از خداست. بنابراین، او آن استدلال را با این بیان که نفس از حیات بهره‌مند است و وجود و ذات آن از مبدئی نشئت گرفته است که هیچ تناقصی را روا نمی‌دارد، و همچنین با این استدلال که چون وجودی که نفس از این مبدأ (که هیچ تناقضی را نمی‌پذیرد) می‌گیرد دقیقاً عین «حیات» است و از این رو نمی‌تواند میرا باشد، اصلاح می‌کند. اما این استدلال می‌تواند به‌وضوح دلالت بر این کند که نفس حیوانی نیز نامیراست، زیرا نفس حیوانی نیز مبدأ حیات است؛ که البته سخن گزافی است. بنابراین باید آن را با استدلال دیگری جمع کرد که آن نیز مأخوذ از افلاطون است و گویای این است که چون نفس حقیقت زوال‌ناپذیر را درک می‌کند خودِ آن نیز زوال‌ناپذیر است. آوگوستینوس در رسالهٔ دربارهٔ عظمت نفس[۳] بین نفس حیوانی، که از قدرت ادراک حسی برخوردار ولی از استدلال و تفکر محروم است، و نفس انسانی، که از هردو امتیاز بهره‌مند است، تمایز قائل می‌شود؛ بنابراین، آن استدلال فقط در مورد نفس انسانی به‌کار می‌رود. افلاطون نشان داده بود که

1. *De Gen. ad litt.*, 7, 21, 28; *De Trinit.*, 10, 10, 14.
2. Cf. *Solil.*, 2, 19, 33; *Ep.*, 3, 4; *De Immortal. An*, ch. 1-6.
3. 28, 54 ff.

نفس انسان، چون بر ادراک حقایق مثالی ازلی و زوال‌ناپذیر تواناست، مشابه با آن‌ها و «الهی» است، یعنی ازلی و زوال‌ناپذیر است؛ آوگوستینوس بدون این‌که وجود قبلی نفس را اثبات کند خلود نفس را به‌نحو مشابهی اثبات می‌کند. به‌علاوه، او از طریق اشتیاق به بهجت و سعادت کامل نیز استدلال کرد و این در بین آوگوستینی‌ها، مثلاً بوناونتورا، به استدلال مطلوبی تبدیل شد.

۷. آوگوستینوس صریحاً اعتقاد داشت که نفس را خدا خلق کرده است،[1] اما ظاهراً در مورد زمان دقیق و نحوهٔ پیدایش آن به نتیجه‌ای نرسیده بود. به نظر می‌رسد که آوگوستینوس تا حدی با نوعی از نظریهٔ وجود قبلی افلاطونی کنار آمده بود و در عین حال این نظر را قبول نداشت که نفس به سزای گناهی که در جهان قبلی مرتکب شده وارد بدن شده است. اما سؤال اصلی او این بود که آیا خدا نفس هر فردی را جداگانه خلق کرده یا همهٔ نفوس دیگر را در نفس آدم ابوالبشر خلق کرده است؛ به‌طوری که نفس از طریق والدین منتقل می‌شود (ارثی‌انگاری نفس). این دیدگاه دوم از نظر منطقی متضمن نگاهی مادی به نفس است، درحالی‌که آوگوستینوس مطمئناً چنین دیدگاهی نداشت و تأکید داشت که حضور نفس در بدن از طریق انتشار مکانی[2] نیست؛[3] اما او به دلایل کلامی، و نه فلسفی، به ارثی‌انگاری نفس گرایش داشت، زیرا از این طریق می‌توانست گناه نخستین را به‌عنوان ننگی که به نفس منتقل شده است تبیین کند. اگر گناه نخستین امری وجودی و نه عدمی در نظر گرفته شود، در آن صورت در قبول این‌که خدا تک‌تک نفوس انسانی را به‌صورت انفرادی خلق می‌کند با مشکل روبه‌رو خواهیم شد ــ حتی اگر این مشکل غیرقابل حل نباشد ــ اما حتی گذشته از این مشکل، تغییری در این واقعیت ایجاد نخواهد شد که نظریهٔ ارثی‌انگاری نفس با قبول صریح خصیصهٔ غیرمادی و روحانی نفس ناسازگار است.

1. *De anima et eius origine*, 1, 4, 4.

2. local diffusion

3. *Ep.*, 156.

فصل هفتم

قدیس آوگوستینوس ـ ۵: نظریهٔ اخلاق

سعادت و خدا ـ آزادی و تکلیف ـ نیاز به لطف ـ شر ـ دو شهر

۱. نقطهٔ اشتراک اخلاق آوگوستینوس با آنچه می‌توان اخلاق خاص یونانی نامید ویژگی سعادت‌گرایانهٔ آن است؛ غایتی به نام سعادت برای رفتار انسان در نظر می‌گیرد ولی معتقد است که این غایت را فقط باید در خدا یافت. «اپیکوریان که خیر اعلای انسان را در بدن او می‌دانند چشم امید به خود بسته‌اند»[1] اما «موجود ناطق... طوری خلق شده است که خود نمی‌تواند همان خیری باشد که به‌واسطهٔ آن سعادتمند می‌شود»[2]: انسان موجودی متغیر است و خودبسنده نیست؛ او سعادت خود را فقط در آنچه از خود او برتر است، یعنی در متعلقی که ثبات دارد، می‌تواند به دست آورد. حتی خود فضیلت نمی‌تواند غایت باشد: «این فضیلت نفس تو نیست که باعث سعادت تو می‌شود، بلکه فضیلت آن کسی است که به تو فضیلت ارزانی داشته، ارادهٔ آن را به تو القا کرده، و قدرت

---

1. *Serm.*, 150, 7, 8.   2. *Ep.*, 140, 23, 56.

انجام دادن آن را به تو اعطا کرده است»[1]. نه آرمان اپیکوریان و نه حتی آرمان رواقیون، بلکه خود خداست که می‌تواند موجب سعادت انسان شود. «بنابراین، جست‌وجوی خدا میل به بهجت و لقای خدا خود همانا بهجت است»[2]. آوگوستینوس با تجربهٔ شخصی و حتی تأییدات فلسفی به‌خوبی می‌دانست که انسان در پی بهجت یا سعادت است و سعادت یعنی نایل شدن به غایتی. آوگوستینوس این را هم که چنین غایتی خداست به تجربهٔ شخصی آموخت؛ گرچه فلسفهٔ فلوطین در تشخیص این واقعیت به او کمک کرده بود. وقتی او می‌گفت که سعادت را باید در نیل به غایت ازلی و لایتغیر، یعنی خدا، به دست آورد منظورش تأمل نظری و فلسفی دربارهٔ خدا نبود، بلکه اتحاد عاشقانه با خدا و لقای خدا بود. در واقع منظور او اتحاد فوق طبیعی[3] با خداست که مسیحیان آن را حاصل تلاشی می‌دانند که به یاری لطف الهی به دست می‌آید. نمی‌توان در اندیشهٔ آوگوستینوس اخلاق طبیعی را از اخلاق فوق طبیعی جدا کرد، زیرا او انسان را به‌صورت عینی و واقعی آن در نظر می‌گیرد و انسان در واقعیتِ خود دارای رسالت فوق طبیعی است. او معتقد بود که نوافلاطونیان بخشی از آنچه را که توسط مسیح وحی شده است درک کرده‌اند و از نظر او مکتب نوافلاطونی دارای درکی ناکافی و محدود از حقیقت بود.

بنابراین، اخلاق آوگوستینوس، در درجهٔ اول، اخلاق عشق است: انسان از روی اراده به سوی خدا حرکت می‌کند و در نهایت به لقای خدا نایل می‌شود. «بنابراین وقتی اراده که خیر میانی است به خیر ثابت می‌پیوندد... انسان حیات قدسی[4] را در آن می‌یابد»[5]. «اگر خدا خیر اعلای انسان باشد... به روشنی نتیجه به دست می‌آید، زیرا جست‌وجوی خیر اعلیٰ به معنای نیک‌زیستن است و نیک‌زیستن چیزی جز دوست‌داشتن خدا از صمیم قلب و از جان و دل نیست».[6] در واقع آوگوستینوس بعد از اشاره به سخنان مسیح بنا به نقل متّیٰ[7] به این مضمون که «خداوند خدای خود را به همهٔ دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما» و «همسایهٔ خود را مثل خود محبت نما» اظهار می‌دارد که «فلسفهٔ طبیعی در این‌جاست، زیرا همهٔ علل اشیای طبیعی در خدای خالق است» و «اخلاق در این‌جاست، زیرا حیات نیک و شریف به وجود نمی‌آید مگر با دوست‌داشتن

---

1. *Serm*, 150, 8, 9.
2. *De moribus eccl.*, 1; 11, 18.
3. supernatural union
4. blessed life
5. *De lib. arbit.*, 2, 19, 52.
6. *De moribus eccl.*, 1, 25, 46.
7. 22. 37-9.

کسانی که می‌باید دوست بدارند آن چیزهایی را که ما باید دوست بداریم، یعنی خدا و همسایه‌مان را».[1] بنابراین، اخلاق آوگوستینوس حول محور پویایی اراده، یعنی پویایی عشق («وزن من، عشق من است») می‌چرخد[2]، هرچند نیل به بهجت، «بهره‌مندی از خیر لایتغیر»، برای انسان ممکن نیست مگر به مدد لطف الهی و مگر این‌که «رحمت بلاعوض[3] خالق» شامل حال او شود.[4]

۲. اما اراده آزاد است، و ارادهٔ آزاد یا اختیار در معرض تکلیف اخلاقی است. فیلسوفان یونان سعادت را غایت کردار می‌دانستند و نمی‌توان گفت که تصوری از تکلیف نداشتند. اما آوگوستینوس به‌واسطهٔ تصور واضح‌تر خود از خدا و خلقت الهی توانست مبنای مابعدالطبیعی محکم‌تری برای تکلیف اخلاقی فراهم کند.

اختیار مبنای لازم تکلیف است. اراده مختار است که از خیر لایتغیر روی گرداند و خود را به طرف خیرهای متغیر سوق دهد و هدف خود را، بدون در نظرگرفتن خدا، خیرهای بدن قرار دهد. اراده ضرورتاً در جست‌وجوی سعادت و رضایت است و سعادت را بالفعل فقط در خدا که خیر لایتغیر است می‌توان یافت؛ اما وقتی که انسان در زندگی این‌جهانی از لقای الهی بی‌نصیب است، می‌تواند توجه خود را به جای خدا به طرف خیرهای متغیر جلب کند و دل به آن‌ها ببندد و «این دورشدن و روی‌کردن، اعمالی اجباری نیستند بلکه اختیاری‌اند».[5]

بنابراین، انسان در روی‌آوردن به خدا یا روی‌گرداندن از او آزاد است، اما درعین‌حال عقل انسان باید حقیقت را بشناسد که نه‌فقط آنچه را که در جست‌وجوی آن است، یعنی سعادت را، فقط می‌تواند در خیر لایتغیر یا خدا بیابد، بلکه همچنین جهت‌گیری اراده به سوی آن خیر توسط خدایی که خالق است القا و اراده می‌شود. اراده بعد از روی گرداندن از خدا با قانون الهی، که خدا آن را از ناحیهٔ خود وضع کرده و در ذات انسان ظهور یافته است، مقابله می‌کند. همهٔ انسان‌ها تا حدی از قوانین و معیارهای اخلاقی آگاهی دارند: «حتی خداترسان... چیزهای بسیاری را در رفتار انسان‌ها به‌درستی تقبیح و تحسین می‌کنند». چگونه آن‌ها قادرند چنین کاری را انجام دهند، مگر با دانستن

1. *Ep.*, 137, 5, 17.
2. *Conf.*, 13, 9, 10.
3. gratuitous mercy
4. *Ep.*, 140, 21, 14.
5. *De lib. arbit.*, 2, 19, 35.

قوانینی که انسان‌ها باید طبق آن‌ها زندگی کنند، ولو این‌که در زندگی شخصی خود از آن‌ها پیروی نکنند؟ در کجا به این قوانین دست یافته‌اند؟ قطعاً نه در ذهنشان، زیرا ذهن آن‌ها قابل تغییر است، درحالی‌که «قوانین عدالت» ثابت‌اند؛ این قوانین جزء سرشت آن‌ها هم نیست، زیرا آن‌ها «بنا به فرض» ظالم‌اند. آوگوستینوس، طبق معمول با بیان مبهم خود، می‌گوید آن‌ها قوانین اخلاقی را «در صحیفهٔ آن نوری که حقیقت نامیده می‌شود» می‌بینند. قوانین ازلی اخلاقی در قلب انسان نقش بسته‌اند «مانند نقشی که انگشتری بر موم می‌گذارد، بدون این‌که انگشتر را رها کند». در واقع، کسانی هستند که کم‌وبیش از دیدن قوانین اخلاقی عاجزند، ولی آن‌ها نیز «گاهی تحت تأثیر عظمت حقیقت فراگیر قرار می‌گیرند»[1]. بنابراین، درست همان طور که عقل انسان در پرتو نور الهی حقایق نظری ازلی را درک می‌کند، در پرتو همان نور، حقایق و اصول عملی را هم درک می‌کند که باید به اراده و اختیار جهت دهند. انسان، بنابر طبیعت خود ــ طبیعت محسوس خود ــ به سوی خدا حرکت می‌کند، اما پویایی طبیعت خود را فقط با مراعات قوانین اخلاقی، که انعکاس قوانین ازلی الهی‌اند، می‌تواند تحقق بخشد؛ قوانینی که دلبخواهی نیستند بلکه از ذات خدا و رابطهٔ انسان با خدا نشئت می‌گیرند. قوانین اخلاقی از روی هوس دلبخواهی الهی نیستند، بلکه خدا رعایت آن‌ها را اراده کرده است؛ خدا انسان را خلق نکرده است مگر این‌که می‌خواهد انسان همان باشد که مد نظر اوست. اراده آزاد است، ولی درعین‌حال به الزامات اخلاقی متعهد است و دوست‌داشتن خدا یک تکلیف است.

۳. اما رابطهٔ انسان با خدا رابطهٔ موجود متناهی با وجود نامتناهی است، در نتیجه، این فاصله فقط با مدد و لطف الهی از بین می‌رود؛ حتی برای دوست‌داشتن خدا نیز به لطف الهی نیاز داریم. «وقتی انسان سعی می‌کند که فقط با توان خود بدون استمداد از لطف نجات‌بخش الهی زندگی کند، در آن صورت دچار گناه خواهد شد؛ اما با اختیاری که دارد می‌تواند معتقد به موجود نجات‌دهنده‌ای باشد و از لطف و رحمت او بهره‌مند شود».[2] «بنابراین، فرض شرع [= قانون] بر این است که باید به لطف الهی توسل جست، و فرض لطف الهی بر این است که رضایت شرع را باید جلب کرد».[3] «از طریق شریعت

1. *De Trinit.*, 14, 15, 21.
2. *Expos. quarumdam prop. ex epist. ad Rom.*, 44.
3. *De spir.* et litt. 19, 34.

ثابت شد که ارادهٔ ما ضعیف است، بلکه لطف الهی سستی و ضعف آن را از بین ببرد».[1] «قانون تعلیم و امر به آن چیزی که بدون لطف الهی نمی‌توان انجام داد بیانگر ضعف انسان است، و برای این‌که آن ضعف برطرف شود باید به منجی متوسل شد؛ با شفابخشی او اراده می‌تواند کاری را که در حالت ضعف برایش غیرممکن بود انجام دهد».[2]

این‌جا مناسبتی ندارد که به نظریهٔ آوگوستینوس در خصوص لطف[3] و رابطهٔ آن با اختیار یا ارادهٔ آزاد[4] بپردازیم ــ که در هر حال مسئلهٔ دشواری است ــ ولی لازم است این واقعیت را در نظر بگیریم که وقتی آوگوستینوس عشق به خدا را ذات قانون اخلاقی قرار می‌دهد، اشارهٔ او به آن اتحاد اراده با خداست که مستلزم تعالی و ارتقایی بر اثر لطف است. و این‌همه طبیعی است، زیرا مسلماً او انسان را در صورت واقعی خود در نظر گرفته و مورد بحث قرار می‌دهد، انسانی که دارای رسالت فوق طبیعی است؛ یعنی که او حکمت فلسفه را با حکمت کتاب مقدس کامل می‌کند. شاید کسی، به منظور طبقه‌بندی کلی، سعی کند آوگوستینوس فیلسوف را از آوگوستینوس الهی‌دان جدا کند، اما در نظر خود او فیلسوف واقعی کسی است که حقیقت را در شکل واقعی آن ــ یعنی آن گونه که هست ــ مورد مطالعه قرار دهد، و نمی‌توان آن را چنان که هست شناخت مگر این‌که وضع احکام دینی دربارهٔ نجات[5] و لطف را مورد توجه قرار داد.

۴. اگر کمال اخلاقی عبارت از عشق به خدا، و سوق‌دادن اراده به سوی خدا، و هماهنگ‌کردن همهٔ قوای دیگر، به طور مثال قوهٔ ادراک حسی، در این جهت است، در آن صورتْ شر همانا روی‌گردانی اراده از خدا خواهد بود. اما شر فی‌نفسه یا شرّ اخلاقی چیست؟ آیا امری وجودی است؟ اولاً نمی‌تواند امری وجودی باشد به معنای چیزی که توسط خدا خلق شده است: علت شرّ اخلاقیْ خالق نیست، ارادهٔ مخلوق است. علت چیزهای خیر، خیر الهی است، درحالی‌که علت شر ارادهٔ مخلوقی است که از خیر مطلق و تغییرناپذیر روی می‌گرداند[6]؛ شر به معنای روی‌گرداندن ارادهٔ مخلوق از خیر تغییرناپذیر و نامتناهی است.[7] اما شر را دقیقاً نمی‌توان «چیز» نامید، زیرا این کلمه بر

1. *Ibid.*, 9, 15.
2. *Ep.*, 145, 3, 4.
3. grace
4. free will
5. redemption
6. *Enchirid.*, 23.
7. *De lib. arbit.*, 1, 16, 35.

واقعیتی وجودی دلالت دارد و اگر شر اخلاقی واقعیتی وجودی باشد آن را باید به خالق نسبت داد، مگر این‌که کسی بخواهد قدرت خلق واقعی از عدم را به موجودی مخلوق نسبت دهد. بنابراین، شر «آن است که از ذات دور است و گرایش به عدم دارد... گرایش به چیزی دارد که عدمی است».[1] هر چیزی را که در آن نظم و تناسب باشد باید منتسب به خدا کرد، اما در اراده‌ای که از خدا روی می‌گرداند بی‌نظمی وجود دارد. خودِ اراده خیر است، اما عدم نظم درست یا به عبارت بهتر فقدان نظم درست، که عامل انسانی مسئول آن است، شر است. بنابراین، شر اخلاقی عبارت از فقدان نظم درست در ارادهٔ مخلوق است.

این آموزهٔ شر به‌عنوان امری عدمی آموزهٔ فلوطین بود و آوگوستینوس پاسخ به مانویان را در آن یافت، زیرا اگر شر امری عدمی باشد نه وجودی، در آن صورت دیگر انسان مجبور نخواهد شد میان انتساب شر اخلاقی به خالق خیر یا ابداع یک مبدأ نهایی شر که مسئول شر باشد یکی را انتخاب کند. این آموزه را فیلسوفان مدرسی کاملاً از آوگوستینوس برگرفتند و پیروان برجسته‌ای در میان فیلسوفان جدید، مانند لایبنیتس، پیدا کرد.

۵. اگر اصلِ اخلاقْ عشق به خدا، و ذات شرْ روی‌گرداندن از خداست، پس می‌توان نتیجه گرفت که نسل آدمی را می‌شود به دو گروه تقسیم کرد: آنان که خدا را دوست می‌دارند و خدا را بر خود ترجیح می‌دهند و آنان که خود را بر خدا ترجیح می‌دهند؛ ویژگی ارادهٔ انسان‌ها و ویژگی عشق غالب در آنان است که در نهایت تعیین‌کنندهٔ سرشت انسان‌هاست. آوگوستینوس تاریخ نسل بشر را تاریخ جدال بین این دو اصل می‌داند؛ یکی در قالب شهر اورشلیم[2] و دیگری در قالب شهر بابل.[3] «بگذارید هرکس از خود بپرسد چه چیز را دوست دارد، تا دریابد شهروند کدام شهر است.»[4] «دو نوع عشق وجود دارد... این دو نوع عشق جداکنندهٔ دو شهری است که در نسل بشر... گویی در آمیزه‌ای که بستر قرون را می‌سازد... به‌وجود آمده است.»[5] «شما شنیده‌اید و می‌دانید که دو شهر وجود دارد که اکنون در بدن با یکدیگر آمیخته‌اند،

---

1. *De moribus eccl.*, 2, 2, 2.
2. Jerusalem
3. Babylon
4. *In Ps.*, 64, 2.
5. *De Gen. ad litt.*, 11, 15, 20.

ولی در دل از هم جدا هستند.»[1]

در نظر مسیحیان، تاریخ ضرورتاً از اهمیتی بسیار برخوردار است: در تاریخ بود که انسان هبوط کرد و در تاریخ بود که انسان نجات پیدا کرد؛ در تاریخ است که به‌تدریج کالبد مسیح در زمین رشد و پرورش می‌یابد و طرح الهی آشکار می‌شود. در نظر مسیحیان، تاریخْ بدون وحی اهمیت خود را از دست می‌دهد. بنابراین تعجبی ندارد که آوگوستینوس از منظر مسیحیان به تاریخ نگاه می‌کند و دیدگاه او در درجهٔ اول روحانی و اخلاقی است. اگر در اندیشهٔ آوگوستینوس از فلسفهٔ تاریخ سخن می‌گوییم، واژهٔ «فلسفه» را باید در معنای عام به‌منزلهٔ حکمت مسیحی در نظر گرفت. می‌توان علم به واقعیت‌های تاریخی را عمدتاً علم طبیعی تلقی کرد، مانند علم به پیدایش و گسترش امپراتوری‌های آشور و بابل، اما اصولی که براساس آن‌ها واقعیت‌ها تفسیر می‌شوند و معنا پیدا می‌کنند و مورد داوری قرار می‌گیرند از خود واقعیت‌ها گرفته نمی‌شوند. آنچه فانی و گذراست در پرتو امر ازلی مورد داوری قرار می‌گیرد. این‌که گرایش آوگوستینوس به تمرکز بر سیمای آشور، که درنظر او تجسم شهر بابل به معنای اخلاقی بود، مورد قبول و توصیهٔ مورخان جدید نخواهد بود قابل فهم است. اما آوگوستینوس علاقه‌ای به این نداشت که نقش یک مورخ به معنای معمولی را ایفا کند، بلکه مایل بود «فلسفهٔ» تاریخ را آن‌گونه که خودش می‌فهمید ارائه دهد؛ «فلسفهٔ» تاریخ، آن طور که او می‌فهمید، عبارت از درک و تشخیص اهمیت معنوی و اخلاقی پدیده‌ها و وقایع تاریخی است. در واقع تا آن‌جا که اصلاً می‌توان فلسفهٔ تاریخ داشت، دست‌کم مسیحیان با آوگوستینوس موافق‌اند که فقط فلسفهٔ تاریخ مسیحی می‌تواند وافی به مقصود باشد. برای غیرمسیحیان، جایگاه مثلاً یهودیان از بیخ و بن متفاوت با جایگاه آنان در نظر مسیحیان است. اگر ــ چنان که قابل تصور است ــ اشکال می‌شد که این نظر مستلزم تفسیری کلامی از تاریخ یعنی مطالعهٔ تاریخ در پرتو اعتقادات است. چنین اشکالی آوگوستینوس را با مشکل مواجه نمی‌سازد، زیرا او هرگز ادعا نمی‌کرد که بین کلام و فلسفه آن قدرها فرق می‌گذاشت که لازمهٔ ضمنی این اشکال است.

---

1. *In Ps.*, 136, 1.



فصل هشتم

قدیس آوگوستینوس ـ ۶: دولت

ناهمسانی دولت و شهر بابل ـ دولت مشرکان تجسم عدالت حقیقی نیست ـ برتری کلیسا بر دولت

۱. همان طور که قبلاً اشاره کردم، آوگوستینوس در تاریخ، همچون در سطح فردی، بین دو گونه کردار و دو عشق نزاعی می‌دید؛ از یک‌سو عشق به خدا و تسلیم در برابر قانون الهیٰ و از سوی دیگر دوست‌داشتن خود و لذاید دنیوی. پس طبیعی است همان طور که او تجسم شهر آسمانی، اورشلیم، را در کلیسای کاتولیک می‌دید، می‌بایست دولت، مخصوصاً دولت مشرکان، را تجسم شهر بابل می‌دانست. در این خصوص، حاصل رویکرد آوگوستینوس این است که انسان تحریک می‌شود تصور کند در نظر او شهر خدا می‌تواند با کلیسا به‌عنوان جامعه‌ای مرئی و محسوس و شهر بابل با دولت به معنای دقیق آن یکسان باشد. آیا او نمی‌پرسد که «بدون عدالت، حکومت‌ها بجز دسته‌های بزرگ سارقان‌اند؟ آیا دستهٔ سارقان بجز حکومتی کوچک است؟» و آیا او این پاسخ دزد دریایی به اسکندر مقدونی را تأیید نمی‌کند که «چون من این کار را با یک کشتی کوچک انجام می‌دهم من را

سارق می‌نامند و چون تو این کار را با یک ناوگان بزرگ انجام می‌دهی تو را امپراتور می‌نامند»؟[1] کشور آشور و روم مشرک براساس ظلم، خشونت، غارت و ستم تأسیس شدند و رشد کردند و پابرجا ماندند. آیا این تأیید نمی‌کند که دولت با شهر بابل یکی است؟

بدون تردید آوگوستینوس بر این اعتقاد بود که کامل‌ترین تجسم شهر بابل را می‌توان در امپراتوری‌های شرک‌آمیز آشور و روم دید، درست همان طور که او به طور یقین بر این اعتقاد بود که کلیسا مظهر شهر اورشلیم، شهر خدا، است. با این وجود، شهر زمینی و شهر آسمانی دو مفهوم اخلاقی و معنوی‌اند و محتوای آن‌ها دقیقاً مرادف هیچ تشکیلات واقعی نیست. به طور مثال، فردی می‌تواند مسیحی و پیرو کلیسا باشد، اما اگر اصل حاکم بر رفتار او حبّ نفس باشد نه حبّ خداوند، چنین فردی از نظر اخلاقی و معنوی به شهر بابل تعلق دارد. همچنین اگر یکی از مقامات دولتی در رفتار خود حبّ خدا را محور قرار دهد و در پی عدالت و خیرخواهی باشد، از نظر اخلاقی و معنوی به شهر اورشلیم تعلق دارد. «اکنون یک شهروند اورشلیم را می‌بینیم، یک شهروند ملکوت آسمان که دارای سمتی در زمین است؛ به طور مثال، لباسی فاخر بر تن دارد و به‌عنوان امینی صالح و مسئول و در مقام یک حاکم و امپراتور انسان‌های زمینی را هدایت می‌کند، اما اگر او مسیحی و مؤمن باشد دلبستهٔ عالم بالاست... پس بکوشیم از شهروندانی که متعلق به قلمرو آسمان‌اند ولی در امور شهر بابل وارد شده‌اند و در بین انسان‌های زمینی به کارهای زمینی می‌پردازند ناامید نشویم. نیز بکوشیم در تهنیت به کسانی که می‌بینیم مشغول امور آسمانی و الهی‌اند درنگ نکنیم، زیرا حتی فرزندان طاعون نیز گاهی بر مسند موسیٰ قرار می‌گیرند... اما زمان غربال‌کردن فرا خواهد رسید؛ زمانی که آن‌ها یکی پس از دیگری، با دقت زیاد، از یکدیگر جدا خواهند شد...»[2] پس حتی اگر شهر بابل به معنای اخلاقی و معنوی با دولت، مخصوصاً دولت شرک‌آمیز، یکسان باشد و شهر اورشلیم با کلیسا، به‌عنوان تشکیلاتی مرئی و محسوس، یکسان در نظر گرفته شود، این یکسان‌سازی کامل نخواهد بود. نمی‌توان منطقاً نتیجه گرفت که چون فردی مثلاً جزو مقامات کلیساست ضرورتاً از شهروندان شهر روحانی اورشلیم است، زیرا شاید او با توجه به وضعیت اخلاقی و معنوی‌اش متعلق به شهر بابل باشد. به‌علاوه، اگر دولت

1. *De Civit. Dei*, 4, 4.   2. *In Ps.*, 51, 6.

ضرورتاً با شهر بابل یکسان و منطبق می‌بود هیچ فرد مسیحی قانوناً و شرعاً نمی‌توانست دارای سمتی در دولت یا حتی شهروند دولت باشد و به آن کمکی بنماید؛ آوگوستینوس قطعاً موافق چنین عقیده‌ای نبود.

۲. البته هرچند دولت را با شهر بابل به‌سادگی نمی‌توان یکسان گرفت، مطمئناً آوگوستینوس بر این اعتقاد نبود که دولت فی‌نفسه مبتنی بر عدالت است یا در هر دولت بالفعلی، یا به هر تقدیر در هر دولت مشرکی، عدالت حقیقی تحقق یافته است. این‌که در برخی از حکومت‌های شرک‌آمیز نیز عدالت وجود دارد کاملاً بدیهی است، اما عدالت حقیقی ایجاب می‌کند که خدا به شایستگی مورد پرستش قرار بگیرد؛ در رومِ بت‌پرست چنین پرستشی انجام نمی‌گرفت. در واقع در عهد مسیحیان، آن دولت همهٔ تلاش خود را به عمل آورد تا از چنین پرستشی جلوگیری کند. از سوی دیگر، رومِ بت‌پرست مسلماً یک دولت بود. در این صورت چگونه می‌توان از این نتیجه‌گیری طفره رفت که عدالت حقیقی را نباید در تعریف دولت لحاظ کرد؟ زیرا، در غیر این صورت، انسان به موضع غیرقابل قبولی کشانده می‌شود و انکار خواهد کرد که رومِ بت‌پرست یک دولت بود. ازاین‌رو آوگوستینوس جامعه را تعریف می‌کند به «جمع موجودات عاقلی که براساس توافق مشترک دربارهٔ چیزهایی که جمع می‌پسندد همکاری می‌کنند»[1]. اگر آن چیزی که مورد پسند جمع است خوب باشد، آن جمعْ جامعهٔ خوبی است، ولی اگر آن چیزهایی که مورد پسند جامعه است بد باشند، آن جمع جامعهٔ بدی است، اما در این تعریف بیان نشده است که آیا متعلقات پسند و عشق مردم خوب است یا بد؛ در نتیجه آن تعریف حتی به دولت بت‌پرست نیز قابل اطلاق است.

البته این به معنای آن نیست که، از نظر آوگوستینوس، دولت در محیطی غیراخلاقی به وجود می‌آید؛ برعکس، قانون اخلاقی واحدی به یک اندازه در مورد افراد و دولت‌ها معتبر خواهد بود. مطلبی که او می‌خواهد بگوید این است که دولت نمی‌تواند تجسم عدالت واقعی باشد و دولتی واقعاً اخلاقی به‌شمار آید، مگر این‌که دولتی مسیحی باشد؛ مسیحیت است که باعث می‌شود انسان‌ها شهروندان خوبی باشند. خود دولت به‌عنوان ابزار قدرت، ریشه در عواقب گناه نخستین دارد و، با فرض واقعیت گناه نخستین و

1. *De Civit, Dei*, 19, 24.

عواقب آن، وجود چنین نهادی ضروری است، ولی وجود دولت عادل ممکن نیست مگر این‌که دولتی مسیحی باشد. «هیچ دولتی به طور کامل استقرار و بقا نمی‌یابد مگر بر پایهٔ ایمان و توافق پایدار و احساس تعهد نسبت به آن، یعنی وقتی که همگان بالاترین و حقیقی‌ترین خیر، یعنی خدا، را دوست بدارند و همدیگر را نیز، بدون تظاهر، به خاطر او دوست بدارند، زیرا دوست داشتن یکدیگر باید به خاطر او باشد.»[1] به عبارت دیگر، دولت اگر به حال خود رها شود با عشق به این جهان شکل می‌گیرد، اما می‌توان آن را براساس اصول والاتری تأسیس کرد؛ اصولی که باید از مسیحیت گرفت.

۳. از مطالب فوق دو نتیجهٔ مهم به دست می‌آید: ۱) کلیسای مسیحی سعی می‌کند که جامعهٔ مدنی را با اصول ملکوتی رفتار خود آشنا سازد. رسالت آن این است که نقش بهشت را در زمین ایفا کند. برداشت آوگوستینوس از کلیسای مسیحی و رسالت آن اساساً برداشتی پویا و اجتماعی بود؛ کلیسا باید دولت را با اصول خود اشباع کند. ۲) بنابراین، کلیسا تنها جامعهٔ واقعاً کامل است و قطعاً برتر از دولت است، زیرا اگر دولت قرار است اصول خود را از کلیسا بگیرد، نه می‌تواند بالاتر از کلیسا باشد و نه حتی هم‌سطح با کلیسا. آوگوستینوس در اعتقاد به این نظریه در رأس قرون وسطاییانی قرار دارد که برتری کلیسا را بر دولت مطرح کردند. او آن‌جا هم که از دولت در مقابل دوناتوسیان[2] کمک گرفت پیرو همین نظر بود، زیرا از نظر او کلیسا جامعهٔ عالی‌تری است که مسیح حکومت جهان را به آن واگذار کرده و حق استفاده از قدرت‌های دنیوی را دارد.[3] اما اگر نظر آوگوستینوس دربارهٔ رابطهٔ کلیسا با دولت به شاخص مسیحیت غربی تبدیل شد، نه مسیحیت بیزانسی، این به معنای آن نیست که نظریهٔ او ضرورتاً اهمیت زندگی مدنی و اجتماعی را زیر سؤال برده است. همان طور که کریستوفر داوسون[4] خاطرنشان کرده است[5]، هرچند آوگوستینوس دولت را از هالهٔ ربوبیت خود بی‌نصیب کرد، درعین‌حال بر ارزش شخصیت انسان آزاد و مسئولیت اخلاقی او، حتی در مقابل دولت تأکید داشت و از این طریق «شکل مطلوب یک نظم اجتماعی مبتنی بر شخصیت آزاد و تلاش مشترک در جهت اهداف اخلاقی را امکان‌پذیر ساخت».

---

1. *Ep.*, 137, 5, 18.
2. Donatists
3. Cf. *ibid.*, 105, 5, 6; 35, 3.
4. Christopher Dawson
5. *A Monument to St. Augustine*, pp. 76-7.

فصل نهم

دیونوسیوس مجعول

آثار و مؤلف ـ طریق ایجابی ـ طریق سلبی ـ تفسیر نوافلاطونی از تثلیث ـ آموزهٔ مبهم دربارهٔ خلقت ـ مسئلهٔ شر ـ راست‌کیشی یا کژآیینی؟

۱. در طول قرون وسطا آثاری که بعدها به مرید آتنی پولس رسول، دیونوسیوس آریو پاگوسی[1]، نسبت داده شدند نه‌تنها در میان عرفا و نویسندگان آثار کلامی عرفانی، بلکه در میان متکلمان و فیلسوفان برجسته‌ای مانند قدیس آلبرتوس کبیر و قدیس توماس آکوئینی نیز از ارج و قرب بالایی برخوردار بودند. البته احترام و تکریمی که به این آثار می‌شد بیشتر به دلیل اشتباهی در خصوص مؤلف آن‌ها بود؛ اشتباهی که ناشی از استفادهٔ مؤلف از اسم مستعار بود. «کشیش دیونوسیوس خطاب به کشیش تیموتاوس[2].»[3] در ۵۳۳م سراسقف انطاکیه، سِوِروس، برای تقویت آموزهٔ

1. Dionysius the Areopagite

2. Timothy

3. *Exordium* to the *Divine Names*.

تک‌ذات‌انگاری[1] خود به آثار دیونوسیوس متوسل شد؛ واقعیتی که براساس آن می‌توان با اطمینان گفت که این آثار از اعتبار بالایی برخوردار بوده‌اند. اما حتی اگر سِوِروس برای تقویت آموزهٔ بدعت‌آمیز خود به آن آثار متوسل می‌شد، انتساب آن آثار به قدیس دیونوسیوس آن‌ها را از هرگونه سوءظنی نسبت به راست‌کیشی آن‌ها مبرا می‌ساخت. این آثار در کلیسای شرق به‌طور گسترده‌ای منتشر شدند و در قرن هفتم ماکسیموس اعتراف‌نیوش[2] شروحی بر آن‌ها نگاشت و مجتهد بزرگ کلیسای شرق، قدیس یوحنای دمشقی، در قرن هشتم به آن‌ها متوسل شد، هرچند هوپاتیوس اَفسوسی[3] اعتبار و اصالت آن‌ها را مورد حمله قرار داد.

در غرب، پاپ مارتینوس اول[4] در اولین شورای لاتِران[5] در ۶۴۹م این آثار را معتبر اعلام کرد و در حدود ۸۵۸م یوهانس اسکوتوس اریوگنا به درخواست شارل کچل[6]، ترجمهٔ آن‌ها را از متن یونانی که در ۸۲۷م امپراتور میخائیل الکن[7] در اختیار لوئی منصف[8] قرار داده بود برعهده گرفت. یوهانس اسکوتوس علاوه بر ترجمهٔ آثار دیونوسیوس مجعول شرح‌هایی نیز بر آن‌ها نگاشت و بدین‌سان اولین مجموعهٔ تفاسیر را در مسیحیت غرب فراهم آورد. به‌طور مثال، اوگِ سن ویکتوری[9] (ف ۱۱۴۱م) با استفاده از ترجمهٔ اریوگنا شرحی بر کتاب سلسله‌مراتب آسمانی[10] نگاشت. همچنین رابرت گروس‌تست[11] (ف ۱۲۵۳م) و آلبرتوس کبیر (ف ۱۲۸۰م) نیز بر آن آثار تفاسیری نوشتند. قدیس توماس آکوئینی در حدود سال ۱۲۶۱ تفسیری بر اسمای الهی[12] او نوشت. همهٔ این نویسندگان، و نیز به‌طور مثال دنیس کارتوزی[13]، اعتبار و اصالت آن آثار را پذیرفتند، اما سرانجام مشخص شد که آن‌ها دارای عناصر مهمی هستند که از فلسفهٔ نوافلاطونی پیشرفته‌ای گرفته شده‌اند و در واقع تلاشی در جهت سازش بین فلسفهٔ نوافلاطونی و مسیحیت‌اند؛ از این رو باید آن‌ها را به نویسنده‌ای بسیار بعد از دیونوسیوس آریوپاگوسی واقعی نسبت داد. اما مسئلهٔ اعتبار آن آثار با مسئلهٔ

---

1. Monophysite
2. Maximus the Confessor
3. Hypatius of Ephesus
4. Pope Martin I
5. Lateran Cauncil
6. Charles the Bald
7. Michael Balbus
8. Louis the Fair
9. Hugh of St. Victor
10. *Celestial Hierarchy*
11. Robert Grosseteste
12. *Divine Names*
13. Denis the Carthusian

راست‌کیشی آن‌ها از منظر مسیحیت یکسان نیست، و گرچه در قرن هفدهم، وقتی که منتقدان به اعتبار و اصالت آن آثار حمله کردند، راست‌کیشی آن‌ها نیز مورد حمله قرار گرفت؛ ولی تأیید عدم اصالت آن‌ها ضرورتاً مستلزم قبول عدم تطبیق آن‌ها با مسیحیت نبود، هرچند مسلماً اعتقاد به راست‌کیشی آن‌ها براساس این دلیل پیشینی که آن‌ها از آثار شاگرد خاص پولس رسول‌اند دیگر غیرممکن بود. شخصاً معتقدم که این آثار از نظر رد تک‌جوهری[1] راست‌کیشانه‌اند، اما حداقل در خصوص تثلیث، فوق‌العاده قابل مناقشه است که آیا می‌توان آن‌ها را با عقاید سنتی مسیحیت سازش داد یا نه. نیت نویسنده هرچه باشد، سخنان او، علاوه بر ابهامشان، همان طور که توماس آکوئینی تصدیق می‌کرد، به‌سختی با آرای آوگوستینوس و توماس آکوئینی در باب تثلیث مطابقت دارد. شاید اشکال شود که در این آثار به مسئلهٔ تجسد[2] که از ضروریات مسیحیت است، توجه کمتری شده است، ولی مؤلف صریحاً از این آموزه دفاع می‌کند، و درهرحال کمتر سخن‌گفتن از آموزه‌ای خاص، حتی آموزه‌ای اصلی، به معنای انکار آن نیست. اگر گفته‌های دیونوسیوس مجعول در این باره را به طور کلی در نظر بگیریم به نظر نمی‌رسد که بتوان آن‌ها را خلاف سنت شمرد، مگر این‌که کسی بخواهد حتی، به‌طور مثال، آموزهٔ عرفانی قدیس یوهانس صلیبی را هم که مجتهد کلیساست به این عنوان که خلاف سنت است رد کند.

اکنون کسی بر این باور نیست که آن آثار واقعاً متعلق به دیونوسیوس آریوپاگوسی باشند، ولی هنوز مؤلف واقعی آن‌ها معلوم نشده است. به احتمال زیاد در پایان قرن پنجم میلادی نگاشته شده‌اند، زیرا ظاهراً آرای نوافلاطونی پروکلوس[3] (۴۱۸- ۴۸۵) را بیان می‌کنند و احتمال می‌رود شخصی به نام هیروتئوس[4] که در آن‌جا مطرح شده است عارفی سریانی به نام اصطفان بن صُدَّیلی[5] باشد. اگر آثار دیونوسیوس مجعول در هر حدی واقعاً وابسته به فلسفهٔ پروکلوس بودند، امکان نداشت که قبل از دهه‌های آخر قرن پنجم نگاشته شده باشند؛ درعین‌حال از آن‌جا که این آثار را در شورای سال ۵۳۳ مورد قضاوت قرار دادند، نباید خیلی بعد از سال ۵۰۰ نوشته شده باشند. بنابراین، تعیین

---

1. monism
2. Incarnation
3. Proclus
4. Hierotheus
5. Stephen Bar Sadaili

حدود سال ۵۰۰ به‌عنوان تاریخ تألیف آن‌ها قطعاً درست است و احتمال این‌که خاستگاه آن‌ها سوریه باشد معقول به نظر می‌رسد. بدون تردید مؤلف آن‌ها الهی‌دان و کشیش بوده، ولی نمی‌تواند خود سِوِروس باشد؛ چنان‌که یکی دو نویسنده نسنجیده چنین فرض کرده‌اند. به‌هرتقدیر، هرچند اطلاع از این‌که مؤلف آن‌ها به طور قطع کیست جالب خواهد بود، بعید به نظر می‌رسد چیزی بیش از حدس و گمان امکان‌پذیر باشد. گیرایی عمدهٔ این آثار به دلیل شخصیت مؤلف آن‌ها نیست، بلکه به سبب محتوا و نفوذ آن‌هاست. این آثار عبارتند از: دربارهٔ اسمای الهی[1]، دربارهٔ الهیات عرفانی[2]، دربارهٔ سلسله‌مراتب آسمانی[3]، و دربارهٔ سلسله‌مراتب روحانیت[4]، و همچنین ده نامه. این کتاب‌ها در آبای یونانی چاپ مین‌ی[5]، جلدهای سوم و چهارم، منتشر شده‌اند ولی چاپ انتقادی این متون نیز شروع شده است.

۲. برای تقرب خدا، که محور همهٔ پژوهش‌های نظری است، دو راه وجود دارد: راه ایجابی (خاتافاتیخه χαταφατιχη) و راه سلبی (آپوفاتیخه αποφατιχη). در راه ایجابی «فکر از کلی‌ترین گزاره‌ها شروع می‌کند، سپس از طریق حد وسط‌ها به عناوین خاص می‌رسد»[6] و بنابراین با «برترین مقولات» آغاز می‌کند.[7] دیونوسیوس مجعول در کتاب اسمای الهی خود طریقهٔ ایجابی را در پیش می‌گیرد و نشان می‌دهد که چگونه اسم‌هایی مانند خیر، حیات، حکمت، و قدرت به‌نحو متعالی بر خدا قابل حمل‌اند و چگونه‌بر مخلوقات، به‌واسطهٔ وابستگی آنان به خدا و درجات مختلف بهره‌مندی آنان از صفاتی که در خدا موجود است، نه به‌عنوان صفات ذاتی بلکه در وحدت جوهری حمل می‌شوند. بنابراین، او با مفهوم یا اسم خیر آغاز می‌کند که کلی‌ترین اسم است، زیرا همهٔ اشیا، موجود یا ممکن، تا حدی از خیر بهره‌مندند و درعین‌حال بیانگر ماهیت یا ذات خداست: «هیچ‌کس جز احد، یعنی خدا، خیر نیست»[8]. خدا، که خیر مطلق است، منشأ سرشار خلقت و هدف غایی خلقت است، و «نور در مقام صورتی از خیر از خیر مطلق نشئت می‌گیرد، به‌طوری که خیر مطلق «نور» نامیده شده است، زیرا سرنمون آن چیزی

1. *De divinis Nominibus*
2. *De Mystica Theologia*
3. *De coelesti Hierarchia*
4. *De ecclesiastica Hierarchia*
5. Migne's *Patrologia Graeca*
6. *Myst. Theol.*, 2.
7. *Ibid.*, 3.
8. *Div. Names*, 2, 1; St. Matt. 19. 17.

است که به‌صورت تصویر ذهنی آشکار می‌شود»[1]. در این‌جا نقش نور نوافلاطونی مطرح می‌شود، و زمانی که دیونوسیوس مجعول از خیر مطلق به‌عنوان زیبایی مطلق و «زیبای فوق ذاتی»[2] سخن می‌گوید و از عبارت‌های مهمانی[3] افلاطون که در انئادها[4]ی فلوطین دوباره مطرح می‌شوند استفاده می‌کند وابستگی او به نوافلاطون‌گرایی، به‌خصوص در نحوهٔ بیان وی، آشکار می‌شود. همچنین وقتی دیونوسیوس مجعول در فصل سیزدهم کتاب اسمای الهی[5] از «احد» به‌عنوان مهم‌ترین اسم یاد می‌کند مطمئناً تکیه بر این آموزهٔ فلوطینی دارد که احد مبدأ نهایی است.

پس به طور خلاصه، طریق ایجابی، یعنی نسبت‌دادن کمالات موجود در مخلوقات به خدا؛ کمالاتی که با ذات روحانی خدا سازگارند. وجود این کمالات در خدا به آن نحوی نیست که در مخلوقات است، زیرا کمالات خدا بدون نقص‌اند و اسمای الهی بدون هیچ‌گونه تمایز واقعی به ذات الهی نسبت داده می‌شوند. مؤلف می‌گوید[6] این‌که ما، در طریق ایجابی، از عالی‌ترین مقولات شروع می‌کنیم به این دلیل است که باید با آنچه بیشترین شباهت را با خدا دارد شروع کنیم؛ درست‌تر است گفته شود که او حیات و خیر است تا این‌که گفته شود او هوا یا سنگ است. اسم‌هایی مانند «حیات» و «خیر» به چیزی اشاره دارند که واقعاً در خدا وجود دارد، ولی هوا و سنگ‌بودن او فقط به معنایی مجازی است یا به این معناست که او علت این اشیاست. با این وجود، دیونوسیوس مجعول در تأکید بر این امر محتاط است که حتی اگر برخی اسم‌ها خدا را بهتر از سایر اسم‌ها توصیف کنند، بعید است که شناخت و تصور وافی و کافی از خدا ارائه دهند؛ او اعتقاد خود به خدا را با عناوینی مانند ذات فوق ذاتی و زیبایی فوق ذاتی و امثال آن بیان می‌کند. او فقط عبارت‌های سنت افلاطونی را تکرار نمی‌کند، بلکه از این حقیقت سخن می‌گوید که منبع یا محتوای عینی این اسم‌ها در واقع در خدایی است که بی‌اندازه فراتر از مضمون اسم‌هایی است که آن‌ها را تجربه می‌کنیم. به طور مثال، اگر عقل را به خدا نسبت می‌دهیم منظور ما عقل بشری نیست، یعنی تنها عقلی که از آن تجربهٔ بی‌واسطه داریم و این اسم را برای آن ساخته‌ایم؛ منظور ما این است که عقل او «بیشتر»، و فوق‌العاده

1. *Div. Names*, 4, 4.
2. super-essential beautiful
3. *Symposium*
4. *Enneads*
5. 13, 1.
6. *Myst. Theol.*, 3.

بیشتر، از آن است که ما تجربه می‌کنیم؛ این حقیقت به بهترین وجه این‌گونه بیان شده است که خدا فوق عقل یا عقل فوق ذاتی است.

۳. طریق ایجابی را دیونوسیوس مجعول بیشتر در کتاب‌های اسمای الهی، الهیات رمزی[1] (مفقود) و پیرامون الوهیت[2] پیگیری کرد، درحالی‌که طریق سلبی، یعنی سلب هرگونه نقص مخلوقات از خدا، خاص کتاب الهیات عرفانی است. تمایز این دو طریق را پروکلوس بنا نهاد، سپس با اصلاحاتی توسط دیونوسیوس مجعول وارد کلام و فلسفهٔ مسیحی شد، و به طور مثال مورد قبول توماس آکوئینی قرار گرفت؛ اما دیونوسیوس مجعول طریق سلبی را بر طریق ایجابی ترجیح داد. بدین‌طریق، عقل با سلب چیزهایی از خدا که دربارهٔ خدا بسیار بعید است، مثلاً «مستی یا غضب»[3]، شروع می‌کند و به‌تدریج بالاتر می‌رود و صفات و ویژگی‌های مخلوقات را از خدا سلب می‌کند، تا این‌که به «تاریکی فوق ذاتی»[4] می‌رسد. از آن‌جا که خدا کاملاً متعالی است بهترین ستایش ما از او «از طریق سلب یا طرد همهٔ زواید است ـ دقیقاً مانند فردی که مجسمه‌ای مرمری را می‌تراشد و زوایدی را که مانع درک دقیق تصویر نهفته هستند کنار می‌زند و از این طریق زیبایی پنهان مجسمه آشکار می‌شود».[5] انسان مایل است مفاهیم و تصورات انسان‌گونه‌انگارانه و تشبیهی دربارهٔ خدا بسازد و لازم است این‌گونه مفاهیم انسانی و بی‌اندازه انسانی را از «طریق سلب از خدا»[6] زدود، ولی منظور دیونوسیوس مجعول این نیست که از این طریق می‌توان درک روشنی از خدا آن‌طور که فی‌نفسه هست به دست آورد؛ قیاس مجسمه نباید ما را دچار خطا کند. وقتی ذهن انسان از تصور ذهنی خود دربارهٔ خدا تفکر بشری و درک ناقص خود از الوهیت را زدود وارد «تاریکی جهل»[7] می‌شود، که در آن‌جا «همهٔ ادراکات فهم را کنار نهاده و در لفافه‌ای که نامحسوس و ناپیداست پوشیده می‌شود و... با او که کاملاً غیرقابل شناخت است متحد می‌شود»[8]؛ این‌جا قلمرو عرفان است. اما علت «تاریکی جهل» غیرقابل درک‌بودن متعلّق آن نیست، بلکه محدودبودن عقل بشری است،

1. *Symbolical Theology*
2. *Outlines of Divinity*
3. *Myst. Theol*, 3.
4. *Ibid.*, 2.
5. *Ibid.*
6. *via remotionis*

۷. بی‌تردید مؤلف قرون وسطایی رسالهٔ عرفانی *حجاب جهل*، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، از آثار دیونوسیوس مجعول بهره برده است.

8. *Myst. Theol.*, 1.

که از شدت نور نابینا می‌شود. بی‌تردید این آموزه تا اندازه‌ای متأثر از فلسفهٔ نوافلاطونی است، ولی آن را می‌توان در آثار الهی‌دانان عارف مسیحی نیز پیدا کرد، مخصوصاً نزد قدیس گرگوریوس نوسایی، که آثار او نیز به نوبهٔ خود از نظر نحوهٔ بیان و ارائهٔ مطالب از رساله‌های نوافلاطونی متأثر بود ولی درعین‌حال تجربهٔ شخصی بود.

۴. تأثیر مکتب نوافلاطونی بر دیونوسیوس مجعول در آموزهٔ تثلیث او کاملاً آشکار می‌شود، زیرا به نظر می‌رسد که محرک او آرزوی دستیابی به احدی در ورای تمایز اقانیم است. او مسلماً می‌پذیرد که تمایز اقنوم‌ها تمایزی ازلی است و، به طور مثال، پدر پسر نیست و پسر پدر نیست؛ اما تا جایی که می‌توان به تفسیر دقیقی از آنچه او می‌گوید دست یافت به نظر می‌رسد که، به عقیدهٔ او، تمایز اقانیم در مرتبهٔ تجلی است. تجلی مورد نظر یک تجلی ازلی است و تمایز نیز تمایزی ازلی در ذات خداست، زیرا متمایز از تجلی خارجی خدا در مخلوقات مختلف است، اما خدا در ذات خود، یعنی فراتر از مرتبهٔ تجلی، وحدتی نامتمایز دارد. البته می‌توان سخن دیونوسیوس مجعول را با اشاره به طبیعت یا ذات خدا که، طبق تثلیث‌گرایی سنتی، خدا واحد و بسیط است و هر یک از اقانیم یا اشخاص الهی با او وحدت گوهری دارند توجیه کرد، ولی، اگر نگوییم به یقین، حداقل بسیار محتمل می‌نماید که مؤلف نه‌تنها از آموزهٔ احد فلوطین، بلکه از آموزهٔ مبدأ اولیهٔ[1] پروکلوس که فراتر از صفات وحدت و خیر و وجود است نیز تأثیر پذیرفته باشد. به نظر می‌رسد که وحدت فوق ذاتی بیانگر مبدأ اول پروکلوس است و تمایز سه شخص در عین وحدت ذات نیز بیانگر مفهوم نوافلاطونی صدور باشد که، یک مرحله، اگرچه مرحله‌ای ازلی، از تجلی ذاتی یا ظهور الوهیت و مطلق نهایی است. وقتی از الوهیت کاملاً متعالی با عنوان وحدت و تثلیث سخن می‌گوییم منظور آن نوع وحدت یا تثلیثی نیست که برای ما قابل شناخت باشد... (گرچه) عناوین «تثلیث» و «وحدت» را به آن موجودی اطلاق می‌کنیم که فراتر از هر اسم و رسمی است، زیرا تحت عنوان وجود از چیزی سخن می‌گوییم که فراتر از وجود است... (الوهیت متعالی) نه نامی دارد و نه می‌توان او را از طریق عقل شناخت... حتی نام «خیر» را به این دلیل به او نسبت نمی‌دهیم

---

1. primary Principle

که تصور می‌کنیم چنین نامی مناسب است...[1] (الوهیت) «نه وحدت است و نه خیر، نه روح است، نه فرزندی است و نه پدری... و نه متعلق به مقولهٔ عدم یا وجود است»[2].

با توجه به نیت مؤلف و نه کلمات واقعی او، به‌درستی می‌توان به دفاع از این سخنان پرداخت، با توجه به این‌که می‌توان گفت، به طور مثال، واژهٔ «پدر» به نخستین شخص بماهو شخص تعلق دارد و نه به پسر، هرچند جوهر الهی در این‌همانی عددی و بدون تمایز ذاتی واقعی در هر یک از اشخاص الهی موجود است، و همچنین با پذیرش این‌که واژهٔ «پدر»، که برای نخستین شخص به‌کار می‌رود، هرچند بهترین واژهٔ موجود در زبان بشری برای این منظور است، از روابط انسان‌ها گرفته شده و در خدا به معنایی تمثیلی به‌کار می‌رود، به‌طوری که مضمون مفهوم «پدر» در ذهن ما برای حقیقت خدا کافی به نظر نمی‌رسد. به‌علاوه، دیونوسیوس مجعول مطمئناً از «تمایز در آموزهٔ فوق‌ذاتی خدا» سخن می‌گوید و به تثلیث اشخاص و نام‌هایی که به طور خاص بر هر یک از اشخاص قابل حمل‌اند اشاره دارد[3] و صریحاً منکر این است که او «همهٔ تمایزات موجود در الوهیت را خلط می‌کند»[4]، زیرا معتقد است درحالی‌که نام‌هایی مانند «فوق حیات» یا «فوق عقل» به «کل الوهیت» تعلق دارند، «نام‌های متمایز» یعنی نام‌های «پدر»، «پسر» و «روح‌القدس» را «نه‌می‌توان جایگزین هم کرد و نه مشترکاً قابل صدق‌اند».[5] همچنین هرچند یک «حلول و ثبات متقابل» اشخاص الهی «در یک وحدت کاملاً نامتمایز و متعالی» وجود دارد، این امر «بدون هرگونه خلط و التباس است».[6] با این وصف، گرچه بیشتر آنچه را دیونوسیوس مجعول می‌بایست در خصوص تثلیث مقدس می‌گفت، از منظر الهیات سنتی قابل تفسیر و دفاع است، به‌آسانی می‌توان گرایشی قوی به، گویی، فراتر رفتن از تمایز اشخاص به سمت وحدت نامتمایز فوق متعالی تشخیص داد. احتمالاً واقعیت مطلب این است که دیونوسیوس مجعول، هرچند نیت یک تثلیث‌گرای سنتی را داشت، چنان تحت تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی بود که کشمکش بین این دو عنصر علت اصلی تلاش او برای سازش‌دادن بین آن‌هاست و خودش را در اظهارات او نمایان می‌سازد.

---

1. *Div. Names.*, 13, 3.
2. *Myst. Theol.*, 5.
3. *Div. Names* 2, 5.
4. *Ibid.*, 2.
5. *Ibid.*, 3.
6. *Ibid.*, 4.

۵. دیونوسیوس مجعول، در خصوص رابطهٔ عالَم با خدا، از صدور (پروئودوس)[1] عالَم از خدا سخن می‌گوید[2]، ولی سعی می‌کند نظریهٔ صدور نوافلاطونی را با نظریهٔ مسیحی در باب خلقت جمع کند، از این رو نمی‌توان او را پیرو همه‌خداانگاری یا قائل به وحدت وجود[3] دانست. به طور مثال، از آن‌جا که خدا وجود را به همهٔ موجودات اعطا کرده است، گفته می‌شود که او به سبب صدور موجودات از ناحیهٔ خود کثرت می‌یابد، ولی درعین‌حال او واحد باقی می‌ماند، حتی در فعل «خودتکثیری»[4]، و همچنان عاری از تفکیک و تمایز است؛ حتی در جریان صدور.[5] پروکلوس تأکید داشت که مبدأ اول در جریان صدور کاهش پیدا نمی‌کند و دیونوسیوس مجعول تعالیم او را در این خصوص تکرار می‌کند، اما به نظر می‌رسد که تأثیر فلسفهٔ نوافلاطونی به این معنی بوده باشد که او از رابطهٔ خلقت با ارادهٔ الهی یا آزادی در فعل خلقت تصور روشنی نداشت، زیرا ظاهراً مایل است طوری سخن بگوید که گویی خلقت معلول و اثر طبیعی و حتی ذاتی و خودبه‌خودی خیر الهی است، ولو این‌که خدا متمایز از جهان باشد. خدا وجودی تقسیم‌ناپذیر دارد بدون این‌که خود را در همهٔ افراد و اشیای جداگانه و کثیر متکثر سازد، و هرچند آن‌ها از خیری که از او نشئت می‌گیرد بهره‌مندند و هرچند شاید آن‌ها به معنای خاصی امتداد یا بسط خدا تلقی شوند، خودِ خدا در تکثر آن‌ها شرکت ندارد؛ به طور خلاصه، عالم تجلی خیر الهی است اما خود خدا نیست. نظر دیونوسیوس مجعول در خصوص تعالی و حلول خدا روشن است، اما علاقهٔ او به توصیف عالم به‌عنوان تجلی خیر سرشار خدا، و همچنین ایجاد نوعی توازی بین تجلیات درونی الهی و تجلی بیرونی در خلقت، او را وادار کرد طوری سخن بگوید که گویی خلقت فعالیت ذاتی و نیندیشیدهٔ خداست و خدا به ضرورت ذاتی آن را خلق کرده است.

دیونوسیوس مجعول بارها تأکید می‌کند که خدا علت متعالی همهٔ اشیاست، به علاوه توضیح می‌دهد که خدا عالم را بر اساس مُثُل نوعی یا سرنمونی، یعنی براساس تقدیرات و نظام‌های قبلی (پروئوپیسموی)[6] موجود در خود، خلق کرده است.[7] مضافاً این‌که خدا علت غایی همهٔ موجودات است و همهٔ اشیا را به سوی خود در مقام خیر

1. προσοδος
2. *Ibid.*, 5, 1.
3. pantheism
4. self-multiplication
5. *Ibid.*, 2, 11.
6. προορισμοι
7. *Div. Names*, 5, 8.

مطلق جلب می‌کند.[1] بنابراین او «آغاز و پایان همهٔ موجودات»[2]، «آغاز آن‌ها به‌عنوان علت آن‌ها و پایان آن‌ها به‌عنوان غایت نهایی آن‌ها»ست.[3] بنابراین، نوعی آغاز از خدا و بازگشت به سوی خدا وجود دارد، یعنی فرایند تکثیر و فرایند آمیزش و بازگشت. این نظریه در فلسفهٔ مترجم دیونوسیوس، یعنی یوهانس اسکوتوس اریوگنا، به یک نظریهٔ اساسی تبدیل شد.

۶. ازآن‌جا که دیونوسیوس مجعول تأکید زیادی بر خیر الهی داشت، لازم بود که به وجود و لازمهٔ مسئلهٔ شر نیز توجهی بکند. وی آن را در کتاب اسمای الهی[4]، که دست‌کم تا حدی بر کتاب دربارهٔ بقای شر[5] پروکلوس متکی بود، مورد بحث قرار داده است. او در وهلهٔ نخست تأکید می‌کند که ولو شر امری وجودی باشد باید خدا را علت آن دانست، شر در واقع به‌هیچ‌وجه امری وجودی نیست، یعنی شر دقیقاً به‌عنوان شر وجود ندارد. اگر اشکال شود که شر باید امری وجودی باشد، چون امری مؤثر است و حتی گاهی منشأ خیر می‌شود، و چون مثلاً عیاشی، که در نقطهٔ مقابل اعتدال است، شر است و بااین‌حال امری وجودی است، پاسخ او این است که هیچ چیز نمی‌تواند دقیقاً به‌عنوان شر مؤثر باشد، مگر از آن جهت که خیر است یا از طریق فعل خیر تحقق می‌یابد؛ شر بماهو شر فقط به فساد و تباهی گرایش دارد. این‌که شر وجود محصلی ندارد از این‌جا روشن می‌شود که خیر و وجود مترادف‌اند؛ هر چیزی که وجود دارد منبعث از خیر است و چون وجود دارد خیر است. آیا این بدان معناست که شر و عدم دقیقاً یک چیزند؟ دیونوسیوس مجعول مسلماً می‌خواهد طوری سخن بگوید که گویی این‌گونه است، ولی منظور واقعی وی در این سخن او بیان شده است که «همهٔ موجودات تا وقتی که وجود دارند خیرند و از خیر مطلق نشئت می‌گیرند، و تا وقتی که از خیر مطلق بی‌بهره‌اند نه خیرند و نه وجود دارند»[6]. به عبارت دیگر، شرْ فقر یا فقدان است: شر نه‌تنها عبارت از عدم یا فقدان وجود است، بلکه بیشتر عبارت از عدم خیری است که باید وجود داشته باشد. به طور مثال، یک گناهکار تا آن‌جا که دارای وجود، حیات، و اراده است خیر است؛ شر عبارت است از عدم خیری که باید وجود داشته باشد و، به سبب ارادهٔ غلط

---

1. *Ibid.*, 4, 4 ff.
2. *Ibid.*, 4, 35.
3. *Ibid.*, 5, 10.
4. 4, 18 ff
5. *De subsistentia mali*
6. *Div. Names.*, 4, 20.

فرد در مقابل قواعد اخلاقی یا به سبب فقدان این یا آن فضیلت و مانند آن، وجود ندارد.

نتیجه این‌که هیچ موجودی تا زمانی که وجود دارد نمی‌تواند شر باشد. حتی شیاطین تا زمانی که وجود دارند خیرند، زیرا وجود خود را از خیر مطلق می‌گیرند و این وجود همچنان خیر است. شربودن آنان به‌واسطهٔ وجودشان یا سرشت طبیعی آنان نیست، بلکه «فقط به سبب فقدان فضایل ملکوتی آنان است.»[1] «شرورنامیدن آنان به سبب عدم و فقدانی است که به‌واسطهٔ آن ایشان از فضایل شایستهٔ خود دور شده‌اند.» این در مورد انسان‌های بد نیز صادق است، یعنی آنان نیز به سبب «نداشتن صفات و اعمال نیک و همچنین به سبب قصور و سقوطی که ناشی از ضعف خود آنان است» شرور نامیده می‌شوند. «از این رو، شر بماهو شر نه در ذات شیاطین است و نه در ذات ما، بلکه فقدان و عدم کمال فضایل شایستهٔ ماست.»[2]

شر طبیعی و غیراخلاقی نیز به همین نحو مورد بحث قرار می‌گیرد. «هیچ‌یک از قوای طبیعی شر نیستند؛ شر طبیعت ناشی از عدم توانایی چیزی در اجرای وظایف طبیعی خود است.»[3] همچنین «زشتی و بیماری از نقص در صورت و نظم است» و این کلاً شر نیست بلکه «از خیر کمتری برخوردار است».[4] ماده بماهو ماده نیز شر نیست، زیرا «ماده نیز از نظم و زیبایی صورت بهره‌مند است».[5] ماده فی‌نفسه نمی‌تواند شر باشد، زیرا آن را خیر مطلق به وجود آورده است و برای طبیعت لازم است. نیازی نیست که به دو مبدأ نهایی خیر و شر متوسل شویم. «خلاصه این‌که، خیر ناشی از یک علت مطلق است و شر از نقص‌های جزئی بسیار ناشی می‌شود.»[6]

اگر گفته شود که برخی انسان‌ها طالب شر هستند، بنابراین، شر به‌عنوان متعلق طلب و آرزو باید امری وجودی باشد. دیونوسیوس مجعول در پاسخ به این اشکال می‌گوید که متعلقات افعالْ خیر است، ولی گاهی در خصوص آن‌ها اشتباهی صورت می‌گیرد و عامل در این‌که خیر یا متعلق مناسب آرزو و طلب کدام است دچار خطا می‌شود. در خصوص گناه باید گفت شخص گناهکار قدرت تشخیص خیر و حق واقعی را دارد، از این رو «خطا»ی او از نظر اخلاقی به خود او قابل انتساب است.[7] به‌علاوه، این اشکال که مشیت

1. *Ibid.*, 23.
2. *Ibid.*, 24.
3. *Ibid.*, 26.
4. *Ibid.*, 27.
5. *Ibid.*, 28.
6. *Ibid.*, 30.
7. *Div. Names*, 4, 35.

الهی باید انسان‌ها را، حتی به‌رغم میلشان، به سوی فضیلت سوق دهد اشکال احمقانه‌ای است، زیرا «شایستهٔ مشیت الهی نیست که طبیعت را نقض کند»؛ مشیت الهی اختیار را مقدر کرده و آن را محترم می‌شمارد.[1]

۷. در پایان می‌توان گفت که هرچند به نظر می‌رسد فردیناند کریستیان باور[2] در این سخن خود[3] که دیونوسیوس مجعول از آموزهٔ مسیحی تثلیث استفادهٔ صوری کرده و آن را از محتوای مسیحی خود عاری ساخته است و این‌که نظام او پذیرای تجسد[4] خاصی نیست مبالغه کرده است، باید پذیرفت که در تفکر دیونوسیوس بین فلسفهٔ نوافلاطونی‌ای که آن را پذیرفته بود و اعتقادات مسیحی‌ای که به آن‌ها باور داشت و هیچ دلیلی برای انکار آن‌ها نداریم کشمکشی وجود داشت. هدف دیونوسیوس مجعول این بود که بین این دو عنصر هماهنگی ایجاد کند، یعنی الهیات مسیحی و عرفان مسیحی را در چارچوب و قالب فلسفهٔ نوافلاطونی بیان کند؛ اما نمی‌توان انکار کرد که، به هنگام نزاع، عناصر نوافلاطونی غالب‌اند. تجسد خاص و معیّن یکی از موضوع‌های اصلی مسیحیت است که فیلسوفان مشرک نوافلاطونی، مانند فرفوریوس، به آن ایراد وارد کرده بودند. و، هرچند، همان طور که گفتیم، غیرقابل توجیه است که بگوییم دیونوسیوس مجعول منکر تجسد بود، پذیرش آن نیز نه با نظام فلسفی او چندان سازگار است و نه نقش زیادی در آثار موجود او دارد. اگر اندیشمندان مسیحی قرون وسطا در ارزیابی خود از آثار دیونوسیوس مجعول اسم مستعار او را مد نظر قرار نمی‌دادند، شاید می‌شد تردید کرد که آیا تأثیر آثار او بر ایشان همان‌گونه می‌بود که واقع شده است یا غیر از این می‌شد.

---

1. *Ibid.*, 33.
2. Ferdinand Christian Baur
3. In his *Christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, Vol. 2, p. 42.
4. Incarnation

فصل دهم

بوئتیوس، کاسیودوروس[1]، ایسیدوروس[2]

انتقال آرای ارسطویی توسط بوئتیوس ـ کلام طبیعی ـ تأثیر بر قرون وسطا ـ نظر کاسیودوروس دربارهٔ فنون هفتگانهٔ مقدماتی و روحانیت نفس ـ اشتقاقات و جملات ایسیدوروس

۱. اگر آثار دیونوسیوس مجعول یکی از محمل‌های انتقال فلسفهٔ جهان باستان به قرون وسطا بود، یکی دیگر از محمل‌ها، که از برخی جنبه‌ها مکمل آن دیگری محسوب می‌شود، آثار بوئتیوس (حدود ۴۸۰ ـ ۵۲۵/۵۲۴ م) بود: فردی مسیحی که پس از تحصیل در آتن و در پی آن، عهده‌داری یک سمت عالی قضایی در حکومت تئودوریک[3]، پادشاه اُستروگوت‌ها[4]، سرانجام به اتهام خیانت به وطن اعدام شد. من از کلمهٔ «مکمل» استفاده کردم، زیرا همان‌گونه که دیونوسیوس مجعول به بارورشدن فلسفهٔ آغازین قرون وسطا، به‌خصوص فلسفهٔ یوهانس اسکوتوس اریوگنا، با عناصری

---

1. Cassiodorus
2. Isidore
3. Theodoric
4. Ostrogoths

مأخوذ از آرای نوافلاطونی یاری رسانید، بوئتیوس، دست‌کم، شناختی از منطق ارسطو را به نخستین قرون وسطاییان منتقل کرد. فهرست آثار بوئتیوس را در جلد مربوط به فلسفهٔ «یونان و روم» آورده‌ام[1] و این‌جا آن را تکرار نمی‌کنم، همین‌قدر کافی است یادآوری کنم که او علاوه بر نوشتن شرحی بر ایساغوجی[2] فُرفوریوس و تألیف رساله‌هایی بدیع در منطق، ارغنون[3] ارسطو را به لاتینی ترجمه کرد و شرحی بر آن نگاشت. افزون بر این‌ها چندین رسالهٔ کوچک کلامی و، در دورهٔ زندان، کتاب معروف خود تسلای فلسفه[4] را نوشت.

دقیقاً معلوم نیست که آیا بوئتیوس، براساس طرح اصلی خود، علاوه بر ارغنون کتاب‌های دیگر ارسطو را نیز ترجمه کرده است یا نه، اما در آثار به‌جامانده از او به چندین آموزهٔ مهم ارسطو اشاره شده است. متفکران متقدم قرون وسطا که غالباً دلمشغول بحث از مسئلهٔ کلیات بودند، نقطهٔ آغاز خود را برخی کتاب‌های فرفوریوس و بوئتیوس قرار می‌دادند و توجه اندکی به آموزه‌های مابعدطبیعی ارسطو می‌کردند که در آثار بوئتیوس به آن‌ها برمی‌خوردند. اولین متفکر نظری بزرگ قرون وسطا، یوهانس اسکوتوس اریوگنا، پیش از این‌که وام‌دار تأثیر ارسطوییان باشد مدیون دیونوسیوس مجعول و دیگر نویسندگان وابسته به مکتب نوافلاطونی بود، و تا زمانی که مجموعهٔ آثار ارسطو در پایان قرن دوازدهم و آغاز قرن سیزدهم در دسترس قرار گرفت تلاشی برای ارائهٔ ترکیبی براساس خطوط فکری ارسطویی صورت نپذیرفت، اما واقعیت این است که آموزه‌های مهم ارسطویی در آثار بوئتیوس گنجانده شدند. مثلاً بوئتیوس در یکی از کتاب‌های کلامی خود، علیه اِئوتوخِس[5]، صریحاً سخن از «ماده» به‌عنوان زیرنهاد مشترک[6] اجسام به میان آورده است، که مبنای تغییرات جوهری در اجسام و جواهر جسمانی[7] است و چنین تغییراتی را ممکن می‌سازد؛ درحالی‌که عدم حضور آن در جواهر غیرجسمانی، تغییر یک جوهر غیرمادی به جوهر غیرمادی دیگر، یا تغییر یک جوهر جسمانی به یک جوهر غیرجسمانی و یا برعکس را غیرممکن می‌سازد. این بحث در یک زمینهٔ کلامی و با هدف کلامی مطرح شده است، زیرا بوئتیوس می‌خواست ثابت

---

۱. جلد اول، ص ۵۵۷.

2. *Isagoge*
3. *Organon*
4. *De Consolatione Philosophiae*
5. *Contra Eutychen*, 6.
6. common substrate
7. corporeal substance

کند که در مسیح طبیعت الهی و طبیعت انسانی متمایزند و هر دو واقعی‌اند؛ برخلاف ائوتوخس که معتقد بود «اتحاد با الوهیت متضمن محو طبیعت انسانی است»[1]. ولی در ضمن مسائل کلامی یک بحث فلسفی نیز مطرح می‌شود و مقولاتی که در آن به‌کار می‌رود ارسطویی است. بر همین قیاس بوئتیوس در کتاب دربارهٔ تثلیث[2] سخن از قرینهٔ[3] ماده، یعنی صورت، به میان می‌آورد. برای مثال، خاک نه به سبب مادهٔ محض[4] خود، بلکه به دلیل صورت متمایزش خاک است. بوئتیوس برای «مادهٔ محض» از واژهٔ یونانی «آپویا هوله» استفاده می‌کند که بدون تردید آن را از اسکندر افرودیسی گرفته است.[5] از طرف دیگر، خدا، یعنی جوهر الهی، صورتی بدون ماده است و نمی‌تواند زیرلایه[6] باشد؛ او واحد است به‌عنوان صورت محض.

بوئتیوس همچنین در کتاب دربارهٔ تثلیث[7] مقولات دهگانه را مطرح می‌کند و توضیح می‌دهد که وقتی ما خدا را «جوهر» می‌نامیم منظورمان این نیست که او جوهر به همان معنایی است که یک مخلوق جوهر است. بر همین قیاس، وقتی ما صفتی را، مانند «عادل» یا «بزرگ»، به خدا نسبت می‌دهیم منظورمان این نیست که او دارای یک صفت ذاتی است، زیرا «در او عادل‌بودن و خدابودن عین هم هستند»؛ درحالی‌که «انسان صرفاً بزرگ است، خدا عین بزرگی است». بوئتیوس در کتاب علیه ائوتوخس[8] این تعریف مشهور خود از شخص را که «جوهری فردی با ذات عقلی»[9] است ارائه کرد؛ که مورد قبول قدیس توماس قرار گرفت و در مدارس رایج شد.

۲. بوئتیوس در آموزهٔ خود در خصوص تثلیث مقدس بیشتر بر آرای قدیس آوگوستینوس تکیه داشت، اما در تسلای فلسفه یک طرح کلی از کلام طبیعی یا عقلی را در چارچوب فکری ارسطویی ارائه کرد و بدین‌ترتیب به طور تلویحی بین کلام طبیعی یا عقلی، یعنی بالاترین بخش فلسفه، و کلام جزمی، که برخلاف اولی مقدماتش را از وحی

---

1. *Ibid.*, 5.
2. *De Trinitate*, 2.
3. correlative
4. unqualified matter (ζπola υλη)
5. Cf. the latter's *De Anima*, 17, 17, and his *De anima ibri mantissa*, 124, 7.
6. substrate
7. 4.
8. 3.
9. *naturae rationalis individua substantia*

می‌گیرد، قائل به تمایز شد. او در کتاب سوم[1] به برهان عقلی برای اثبات وجود خدا به‌عنوان محرک نامتحرک حداقل اشاره‌ای می‌کند؛ حال آن‌که در کتاب پنجم[2] مشکلاتی را مورد بحث قرار می‌دهد که بر سر راه سازش بین اختیار انسان و علم قبلی الهی به‌وجود می‌آید. «اگر خدا نظاره‌گر همهٔ موجودات است و هرگز فریب نمی‌خورد ضرورتاً نتیجه می‌شود که آنچه مشیت او اقتضا می‌کند عملی خواهد شد. اگر او از ازل نه‌تنها نسبت به اعمال انسان‌ها، بلکه به نظریات و اراده‌های آنان هم علم قبلی داشته باشد، در این صورت ارادهٔ آزاد وجود نخواهد داشت.[3] در پاسخ اگر گفته شود که حوادث آینده به علت علم خدا به آن‌ها رخ نمی‌دهد، بلکه خدا از این روی به آن‌ها علم دارد که اتفاق خواهند افتاد، پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست، زیرا مستلزم آن است که حوادث زمانی و افعال زمانی مخلوقات علت علم قبلی و ازلی خداوند باشد. به جای آن می‌توانیم بگوییم که خداوند به معنای دقیق هیچ‌چیزی را «پیش‌بینی» نمی‌کند؛ خداوند سرمدی است و سرمدیت او با عبارت معروف «برخورداری از حیات نامحدود مطلق و کامل و یکباره»[4] تعریف می‌شود[5] و علم او علم به آن چیزی است که ازلاً نزد او حضور دارد؛ علم به لحظهٔ پایان‌ناپذیر، نه علم قبلی به اشیائی که برای خداوند آینده هستند. حال، علم به حادثهٔ فعلی ضرورتی را بر آن حادثه تحمیل نمی‌کند، به طوری که علم خدا به افعال آزادانهٔ انسان، که از منظر انسانی مربوط به آینده هستند، هرچند از منظر الهی متعلق به زمان حال‌اند، آن افعال را ضروری و مقدر نمی‌سازد ــ به این معنا که آزادانه نباشند. ازلی‌بودن علم خدا، «که همیشه در همان حال است، با حالت آیندهٔ یک فعل است».

بوئتیوس نه‌فقط از ارسطو، بلکه برای مثال از فرفوریوس و متفکران دیگر نوافلاطونی و همچنین سیسرون نیز مطالبی را اخذ کرده است و احتمالاً تقسیم فلسفه یا علم نظری به طبیعیات، ریاضیات و الهیات را مستقیماً از ایساغوجی فرفوریوس گرفته است؛ ولی باید به خاطر داشت که خود فرفوریوس وام‌دار ارسطو بود. به هر تقدیر، نظر به صبغهٔ مشخصاً نوافلاطونی فلسفهٔ مسیحی مذکور، عنصر ارسطویی در تفکر بوئتیوس

---

1. 12.
2. 2 ff.
3. 5, 3.
4. *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*
5. 5, 6.

در مقایسه با عناصر نوافلاطونی برجسته‌تر است. درست است که او از خیر الهی[1] و لبریزی[2] آن به‌نحوی سخن می‌گوید که یادآور مکتب نوافلاطونی است (در کتاب تسلای فلسفه[3] می‌گوید: «جوهر خدا چیزی جز خیر او نیست»)، و این‌که گاه از واژه‌هایی مانند «گُل‌ریزان»[4] دربارهٔ صدور موجودات از خدا استفاده می‌کند[5]، اما موضع او در خصوص تمایز بین خدا و عالم و همچنین دربارهٔ آموزهٔ خلقت در مسیحیت کاملاً روشن است. او صریحاً تأیید می‌کند که خدا «بدون هیچ تغییری، با اعمال اراده‌ای که برای خود او معلوم است، مقدر کرد که جهان را ایجاد کند و آن را به وجود آورد وقتی که مطلقاً معدوم بود، نه این‌که آن را از جوهر خود ایجاد کند».[6] او همچنین انکار می‌کند که جوهر الهی «در چیزهای خارجیْ منتشر»[7] است[8] و یا این‌که «هر چیزی که وجود دارد عین خداست»[9].

۳. بنابراین، بوئتیوس از اهمیت چشمگیری برخوردار بود، زیرا او قسمت عمده‌ای از دانش ارسطویی موجود در آن زمان را به اوایل قرون وسطا منتقل کرد، به‌علاوه از طریق به‌کاربردن مقولات فلسفی در کلام به رشد این علم کمک کرد؛ درحالی‌که با استفاده از واژه‌های فلسفی و تعریف آن‌ها، به کلام و فلسفه، هردو، خدمت کرد. در پایان می‌توان به نفوذ تألیف‌های تفسیری او اشاره کرد، زیرا این نوع از تألیف‌ها به‌عنوان روش مطلوب مورد قبول قرون وسطاییان قرار گرفت. حتی اگر بوئتیوس در مقام یک فیلسوف اصیل و مستقل قابل توجه و ذکر نباشد، درهرحال به‌عنوان انتقال‌دهنده و به عنوان فیلسوفی که کوشید آموزه‌های مسیحی را نه‌فقط از طریق اصطلاحات وام گرفته از فیلسوفان نوافلاطونی، بلکه با اصطلاحات برگرفته از فیلسوفی که اندیشهٔ او نفوذ زیادی در بزرگ‌ترین ترکیب فلسفی قرون وسطا داشت بیان کند از اهمیت بسیاری برخوردار است.

۴. کاسیودوروس (حدود ۴۷۷ ـ حدود ۵۶۵/۵۷۰) شاگرد بوئتیوس بود و مانند استاد مدتی به خدمت تئودوریک، پادشاه اُستروگوت‌ها، درآمد. او در کتاب دربارهٔ هنر و ادب تحصیلات آزادگان[10] (که دومین کتاب از مجموعهٔ

1. divine goodness
2. overflowing
3. 3, 9.
4. defluere
5. Cf. *Lib. de hebdom*, 173.
6. *De Fide Catholica*
7. *in externa dilabatur*
8. *De Consol. Phil.*, 3, 12.
9. *Quomodo Substantiae*، البته منظور من این نیست که آموزهٔ آفرینش در آرای ارسطو وجود دارد.
10. *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*

تأسیسات[1] اوست) از فنون هفتگانهٔ مقدماتی سخن گفته است؛ «یعنی سه علم مناظره»[2] (دستور زبان، جدل، و بلاغت) و چهار «علم واقع»[3] (حساب، هندسه، موسیقی، و نجوم). هدف او این نبود که فکر جدید و اصیلی ارائه دهد؛ فقط سعی کرد گلچینی از تعالیم دیگران ارائه کند[4]، و کتاب او دربارهٔ فنون، مانند کتاب مارتیانوس کاپلّا[5]، بیشتر به‌عنوان متن درسی در اوایل قرون وسطا به‌کار می‌رفت. کاسیودوروس در کتاب دربارهٔ نفس با وام‌گرفتن مطالبی از قدیس آوگوستینوس و کلادیانوس مامِرتوس[6] (ف حدود ۴۷۴) به اثبات روحانیت[7] نفس انسان می‌پردازد. نفس درحالی‌که نمی‌تواند جزئی از خدا باشد، زیرا تغییرپذیر و مستعد شر است، مادی هم نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا متعلق علم او روحانی است و فقط آنچه خودْ روحانی است می‌تواند علم به امور روحانی داشته باشد. نفس به‌عنوان امری روحانی در کل بدن، یعنی در تمام اجزای بدن حضور دارد و غیرقابل تقسیم[8] و غیرممتد[9] است، اما در بخش معیّنی از بدن، یعنی در اندام‌های حسی، گاهی با شدت بیشتر و گاهی با شدت کمتر، عمل می‌کند.[10]

۵. بنابراین، کاسیودوروس بیشتر یک «انتقال‌دهنده»[11] بود تا یک متفکر اصیل؛ همین سخن در مورد ایسیدوروس (ف حدود ۶۳۶) نیز صادق است که اسقف اعظم سویل[12] در پادشاهی ویزیگوت[13]ها بود. دایرةالمعارف او تحت عنوان مبادی یا اشتقاقات در بیست جلد[14] شهرت زیادی در اوایل قرون وسطا داشت و در تمام کتابخانه‌های مشهور رهبانی موجود بود. ایسیدوروس در این اثر به بررسی فنون هفتگانهٔ مقدماتی می‌پردازد و همچنین بسیاری از نظریات و واقعیت‌های علمی و شبه‌علمی دربارهٔ موضوع‌هایی از کتاب مقدس و حقوق و طب گرفته تا معماری، کشاورزی، جنگ، دریانوردی، و غیره را مورد بحث قرار می‌دهد. او اعتقاد خود را به منشأ الهی حاکمیت و حجیت کامل اخلاق و قانون و عدالت در جامعهٔ مدنی، حتی در خصوص رفتار و کردار پادشاهان، آشکار

---

1. *Institutiones*
2. *scientiae sermocinales*
3. *scientiae reales*
4. *De anima*, 12.
5. Martianus Capella
6. Claudianus Mamertus
7. spirituality
8. indivisible
9. unextended
10. *De anima*, 4.
11. transmitter
12. Seville
13. Visigoth
14. *Originum seu Etymologiarum libri XX*

می‌کند. علاوه بر کتاب اشتقاقات[1]، اثر دیگر وی تحت عنوان سه کتاب جملات[2] نیز که مجموعه‌ای از آرای کلامی و اخلاقی برگرفته از قدیس آوگوستینوس و قدیس گرگوریوس کبیر است به‌طور گسترده مورد استفاده بود. رسالهٔ او دربارهٔ اعداد به نام کتاب اعداد[3]، که اعدادی را که در کتاب مقدس آمده است مورد بحث قرار می‌دهد، به جهت افراط در دادن معانی عرفانی به اعداد، غالباً خیالبافانه است.

1. *Etymolgies* 2. *Libri tres sententiavum* 3. *Liber Numerorum*

بخش دوم

رنسانس کارولنژی

فصل یازدهم

رنسانس کارولنژی

شارلمانی[1] ــ آلکوئین[2] و مدرسهٔ پالاتین (قصر)[3] ــ مدارس دیگر، برنامهٔ آموزشی، کتابخانه‌ها ــ رابانوس ماوروس[4]

۱. در سال ۷۷۱م بعد از مرگ کارلومان[5]، شارل[6] (شارلمانی)، تنها حاکم سرزمین فرانک‌ها شد و هنگامی که پادشاهی لومبارد[7] را برانداخت، با سیاست کلی‌ای که در پیش گرفت در پایان قرن به حاکم بزرگ جهان مسیحیت در غرب تبدیل شد. مراسم تاجگذاری او به‌عنوان امپراتور توسط پاپ، در دوم دسامبر ۸۰۰، علامت موفقیت کشورداری او بود و اوج قدرت فرانک‌ها را نشان می‌داد. امپراتوری فرانک‌ها بعد متلاشی می‌شد و تخت سلطنت به آلمان انتقال می‌یافت، ولی فعلاً شارلمانی رئیس بلامنازع عالم مسیحیت غرب محسوب می‌شد و توانست اصلاحات و سازماندهی

---

1. Charlemagne
2. Alcuin
3. Palatine
4. Rhabanus Maurus
5. Carloman
6. Charles
7. Lombard

جدیدی را که مورد نیاز مبرم خاندان مِرووَنژیان[1] بود انجام دهد. امپراتور به‌هیچ‌وجه فقط یک سرباز و حتی ترکیبی از سرباز و سازمان‌دهندهٔ سیاسی نبود؛ او در نظر داشت سطح فرهنگی مردم را با توسعهٔ آموزش و اصلاحات آموزشی بالا ببرد. برای این کار نیاز به نیروهای علمی و آموزشی داشت و از آن‌جا که چنین افرادی به‌آسانی در خود خاندان فرانک‌ها یافت نمی‌شدند او می‌بایست آن‌ها را از خارج تأمین می‌کرد. فرهنگ کهن گُلِ رومی‌شده[2] از قرن پنجم رو به افول نهاده بود و در قرن‌های ششم و هفتم در وضعیت بسیار وخیمی قرار داشت. هرچه مدرسه باقی مانده بود فقط خواندن، نوشتن، و مقداری مقدمات زبان لاتینی، و البته دروس دینی آموزش می‌داد. برای از بین‌بردن این وضعیت اسفبار علمی و آموزشی، شارلمانی از متفکران خارجی مانند پطرس پیسایی[3] و پاولوس شمّاس[4] کمک گرفت که هر دو ایتالیایی بودند. اولی به نظر می‌رسد پیرمردی بود که در مدرسهٔ قصر شارلمانی زبان لاتینی درس می‌داد، و دومی (پل وارنفرید[5] شمّاس) که سال ۷۸۲ جهت کسب آزادی برادر خود که اسیر جنگی بود به فرانسه آمده بود، از ۷۸۲ تا ۷۸۶ زبان یونانی تدریس می‌کرد و سپس در مونته کاتسینو[6] گوشه گرفت و همان‌جا کتاب تاریخ لومباردها[7] را نگاشت. پاولینوسِ آکویلیایی[8] یکی دیگر از معلمان ایتالیایی بود که از حدود ۷۷۷ تا ۷۸۷ در مدرسهٔ پالاتین تدریس می‌کرد.

علاوه بر این گروه علمای نحوی ایتالیایی، می‌توان به دو اسپانیایی اشاره کرد که به صورت پناهنده به فرانسه آمده بودند: یکی آگوبار[9] که در سال ۸۱۶ اسقف اعظم لیون شد و دیگری تئودولف[10] که اسقف اورلئان شد و سال ۸۲۱ از دنیا رفت؛ دومی با ادبیات لاتینی آشنایی داشت و خود یک شاعر لاتینی بود. برحسب اتفاق قدیم‌ترین نسخهٔ خطی شناخته‌شدهٔ قرون وسطایی کوئینتیلیان[11] از کتابخانهٔ شخصی تئودولف به دست آمده است. اما از نظر اهمیت عملی در کار آموزشی شارلمانی، ایتالیایی‌ها و اسپانیایی‌ها عملاً تحت‌الشعاع متفکر برجستهٔ انگلیسی، آلکوئین از یورک، بودند.

۲. آلکوئین (حدود ۷۳۰ـ ۸۰۴) تحصیلات اولیهٔ خود را در یورک گذراند. از سال

---

1. Merovingian
2. Romanised Gaul
3. Peter of Pisa
4. Paul the Deacon
5. Paul Warnefrid
6. Monte Cassino
7. *History of the Lombards*
8. Paulinus of Aquileia
9. Agobard
10. Theodulf
11. Quintilian

۶۶۹ که تئودوروس طرسوسی[1]، راهب یونانی، به‌عنوان اسقف اعظم کنتربری[2] وارد انگلستان شد و به کمک هادریانِ[3] سر راهبْ مدرسهٔ کنتربری را توسعه داد و کتابخانهٔ آن را غنی ساخت، علم و دانش در انگلستان پیشرفت کرد. این کار را افرادی مانند بندیکت بیشاپ[4] که صومعه‌های ویرموت[5] (۶۷۴) و جارو[6] (۶۸۲) را تأسیس کرد و آلدهلم[7] که بعد از دانش‌اندوزی از تئودوروس و هادریان صومعهٔ مالمزبری[8] را در ویلتشایر[9] تأسیس کرد و رئیس آن شد ادامه دادند. یک عالم بزرگ‌تر در انگلستان مفسر و مورخ برجسته، بید[10] (۶۷۴ـ۷۳۵) بود که در جارو کشیش راهب بود. بر اثر تلاش‌های دوست و شاگرد بید، اِگبرت[11] کمی قبل از فوت بید به مقام اسقف اعظم یورک منصوب شد، مدرسهٔ یورک به مرکز فرهنگی و آموزشی اصلی انگلستان تبدیل شد و به‌سبب غنای کتابخانه‌اش شهرت پیدا کرد.

آلکوئین در یورک بیشتر مورد حمایت آئلبرت[12] قرار گرفت و همراه او به رُم مسافرت کرد ودر بین راه با شارل ملاقاتی داشت. سال ۷۶۷ که آئلبرت به‌عنوان اسقف اعظم جانشین اگبرت شد، کار اصلی در مدرسه به آلکوئین واگذار شد. اما آلکوئین در سال ۷۸۱ به خواست آئلبرت به رم رفت و در پارما برای دومین بار با شارل ملاقات کرد؛ پادشاه این ملاقات را مغتنم شمرد و متفکر انگلیسی را ترغیب کرد که به خدمت او درآید. آلکوئین بعد از کسب اجازه از پادشاه خویش و اسقف اعظم انگلستان دعوت را پذیرفت و سال ۷۸۲ مدیریت مدرسهٔ پالاتین را به عهده گرفت و این سمت را تا ۷۹۶ حفظ کرد (جز در مدت دیدار کوتاهش از انگلستان در ۷۸۶ و دیدار طولانی‌ترش از سال ۷۹۰ ـ ۷۹۳). سپس ریاست دیر سن مارتَن[13] در تور[14] را پذیرفت و سال‌های آخر عمرش را در آن‌جا سپری کرد.

شارلمانی، احتمالاً حدود سال ۷۷۷، نامه‌ای به بوگالف[15]، رئیس دیر فولدا[16]،

1. Theodore of Tarsus
2. Canterbury
3. Abbot Hadrian
4. Benedict Biscop
5. Wearmouth
6. Jarrow
7. Aldhelm
8. Malmesbury
9. Wiltshire
10. Bede
11. Egbert
12. Aelbert
13. St. Martin
14. Tours
15. Baugulf
16. Fulda

نوشت[1] و در آن، راهب و مردم را تشویق به کسب دانش کرد. این فقط نمونه‌ای از خیرخواهی همیشگی او در امر تعلیم و تربیت بود. مدرسه‌ای که به‌خصوص با نام شارلمانی پیوند یافت همان مدرسهٔ پالاتین یا قصر بود، که هرچند بانی‌اش او نبود توسعهٔ آن مرهون او بود. ظاهراً مدرسه، قبل از توسعه‌اش در دورهٔ شارلمانی، برای آداب شهسواری به تعلیم شاهزاده‌ها و فرزندان اشراف تأسیس شده بود، ولی امپراتور بر تعلیم فکری تأکید ورزید و پس از اصلاحات او به نظر می‌رسید که شاگردان از دایرهٔ وسیع‌تری نسبت به دربار انتخاب می‌شدند. نویسندگان فرانسوی معمولاً ادعا می‌کنند که مدرسهٔ پالاتین بنای آغازین دانشگاه پاریس است، اما باید به خاطر داشت که دربار امپراتور در آخن[2] یا اکس لاشاپل[3] بود نه در پاریس؛ ظاهراً بعدها شارل کچل (ف ۸۷۷) آن را به پاریس منتقل کرد. اما چون دانشگاه پاریس سرانجام از ادغام مدارس پاریس به وجود آمد، شاید بتوان گفت که مدرسهٔ پالاتین به یک معنا سردودمان دانشگاه پاریس بود؛ هرچند این ارتباط اندکی ضعیف می‌نماید.

آلکوئین بازوی اصلی شارلمانی در سازماندهی مدرسهٔ پالاتین بود و از آثار او می‌توان آرائی را در خصوص برنامهٔ آموزشی مدرسه به دست آورد. آلکوئین بی‌تردید متفکر اصیلی نبود و آثار تعلیمی او، که در قالب مکالمه‌اند، بیشتر متکی بر آثار نویسندگان قبلی است. برای مثال در کتاب دربارهٔ فن بلاغت[4] از آرای سیسرون و نویسندگان دیگر استفاده کرده است، حال آن‌که در رساله‌های دیگر خود از آرای دوناتوس[5]، پریسکیانوس[6]، کاسیودوروس، بوئتیوس، ایسیدوروس، و بید استفاده می‌کند. آلکوئین نویسندهٔ متوسط بی‌اصالتی بود و نمی‌توان او را شایستهٔ نام فیلسوف دانست، ولی ظاهراً در مقام معلم فرد موفق و برجسته‌ای بود. برخی از چهره‌های معروف رنسانس کارولنژی مانند رابانوس ماوروس از شاگردان او بودند. وقتی او در دیر سن‌مارتن در تور خلوت گزید کار تدریس را ادامه داد و این از نامهٔ مهمی که به امپراتور نوشت پیداست. او در این نامه شرح می‌دهد که چگونه برخی جوانان را با شیرینی‌های کتاب مقدس پذیرایی می‌کند، درحالی‌که می‌کوشد دیگران را با شراب ادبیات باستان

---

۱. اما اگر بوگالف در سال ۷۸۸ رئیس دیر شده باشد، تاریخ نامه نمی‌تواند قبل از آن باشد.

2. Aachen
3. Aix-la-Chapelle
4. *De Rhetorica*
5. Donatus
6. Priscian

سرمست کند، برخی با سیب‌های دستور زبان تغذیه می‌شوند و گروهی دیگر را با نظم ستاره‌های درخشانی که آسمانی نیلگون را زینت مـی‌دهند آشـنا مـی‌کند. (شـارلمانی، شخصاً، علاقهٔ فراوانی به علم نجوم داشت و آن دو، با یکدیگر در این خصوص مکاتبه داشتند.)

آلکوئین کتابخانهٔ تور را با نسخه‌های خطی که از یـورک، بـهترین کـتابخانهٔ اروپـای غربی، آورده بود غنی ساخت، همچنین توجه خود را به اصلاح روش نسخه‌برداری از دستنوشته‌ها معطوف کرد و در نامه‌ای در سال ۷۹۹[1] سخن از مبارزه با جوّ روستایی تور به میان می‌آورد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که کار اصلاح همیشه کار ساده‌ای نـبود. بدون تردید آلکوئین همچنین توجه خاصی به نسخه‌برداری و تنقیح نسخه‌های کـتاب مقدس داشت، زیرا در نامه‌هایی که در سال‌های ۸۰۰[2] و ۸۰۱[3] به شارلمانی نوشته است صریحاً در این‌باره سخن می‌گوید، ولی دقیقاً معلوم نیست که چه قسـمتی از بـازنگری ترجمهٔ مشهور به هفتادی[4] کتاب مقدس راکه به دستور امپراتور انجام گرفت و به «نسخهٔ آلکوئینی»[5] شهرت یافت خودش به عهده گرفته است. اما با توجه به مسئولیت مهمی که این متفکر در اجرای اصلاحات امپراتور به عهده داشت، معقول می‌نماید که فرض کنیم او نقش رهبری را در این امـر مـهم بـه عـهده داشت، کـه مـانع از افـزایش تـحریف در نسخه‌های کتاب شد.

۳. و اما در خصوص توسعهٔ مدارس دیگر (یعنی غیر از پالاتین و تور)، می‌توان بـه مدارسی که وابسته به دیرهای سن گال[6]، کوربی[7] و فولدا بودند اشاره کـرد. در دیـرها تعلیم و تربیت نه تنها برای آن دسته محصلینی که بنا بود کسوت روحانی به تن کنند، بلکه برای محصلین دیگر نیز فراهم بود؛ گرچه به نظر می‌رسد که دو دسته مدرسهٔ جداگانه وجود داشت: «مدرسهٔ دیر»[8] برای گروه اول محصلین و «مدرسهٔ خارجی»[9] برای گروه دوم. برای مثال در دیر سن‌گال، مدرسهٔ اول، در داخل محوطهٔ دیر بود؛ دومی در بـین ساختمان‌های بیرونی بود. دستور اکید لوئی پرهیزگار[10] (۸۱۷) این بود که دیرها فقط

1. *Ep.*, 4, 172.
2. *Ibid.*, 195.
3. *Ibid.*, 205.
4. Vulgate
5. Alcuinian revision
6. St. Gall
7. Corbie
8. *schola claustri*
9. *schola exterior*
10. Louis the Pious

باید دارای مدارسی برای طلاب باشند، ولی به نظر می‌رسد که چندان اعتنایی به این دستور نمی‌شد.

اگر کسی مدرسهٔ پالاتین را به‌تنهایی در یک طبقه جای دهد، در آن صورت مدارس دیگر به دو طبقهٔ اصلی «اسقفی»[1] و «رُهبانی»[2] تقسیم می‌شدند. و اما در خصوص برنامهٔ درسی، علاوه بر تحصیل کلام و تفسیر، مخصوصاً در مورد محصلانی که خود را برای کشیشی یا زندگی روحانی آماده می‌کردند، عبارت بود از «دروس سه‌گانه»[3] (دستور زبان، فن بلاغت، و جدل) و «دروس چهارگانه»[4] (حساب، هندسه، نجوم، و موسیقی) که هفت علم مقدماتی را تشکیل می‌دادند. بااین‌حال کارهای جدید و اصیل اندکی دربارهٔ این موضوعات تألیف شده بود. برای مثال، دستور زبان که شامل ادبیات هم می‌شد در آثار پریسکیانوس و دوناتوس، و در متون درسی آلکوئین مورد مطالعه قرار می‌گرفت؛ هرچند تفسیرهایی بر آثار علمای دستور زبان باستان نوشته شده بود، مثل تفسیر اسماراگدوس[5] بر کتاب دوناتوس، و برخی آثار میانمایه نیز در خصوص دستور زبان نگاشته شد، مانند فن دستور[6] کلمنس اسکوتوس[7] که در سال‌های آخر حکومت شارلمانی در مدرسهٔ پالاتین مشغول به تدریس شد. منطق نیز از روی دستنامه[8]‌های آلکوئین یا، در صورت لزوم، از روی آثار مؤلفانی که آلکوئین به آن‌ها اتکا داشت، مانند بوئتیوس، مورد مطالعه قرار می‌گرفت. در زمینهٔ هندسه و نجوم در قرن نهم کارهای اندکی صورت گرفت، ولی نظریهٔ موسیقی در دستنامهٔ موسیقی[9]، منسوب به هوگر[10] (ف ۹۰۲) سرراهب وردن[11]، مطرح شد. کتابخانه‌ها، از جمله کتابخانهٔ سن گال در قرن نهم رشد چشمگیری داشتند و، علاوه بر کتاب‌های کلامی و دینی که حجم زیادی از کتاب‌ها را تشکیل می‌دادند، حاوی کتاب‌های حقوقی و دستوری، و همچنین آثار برخی نویسندگان باستان بودند. اما واضح است که، تا جایی که به فلسفه مربوط می‌شود، منطق یا جدل ــ که طبق نظر ارسطو مقدمهٔ فلسفه است نه شاخه‌ای از خود فلسفه ــ تنها موضوعی بود که تدریس می‌شد. در قرن نهم فقط یک فیلسوف نظری حقیقی وجود

---

1. episcopal
2. monastic
3. *Trivium*
4. *Quadrivium*
5. Smaragdus
6. *Ars grammaticae*
7. Clemens Scotus
8. handbook
9. *Musica enchiriadis*
10. Hoger
11. Abbot of Werden

داشت و او یوهانس اسکوتوس اریوگنا بود. هدف رنسانس شارلمانی انتشار دانش موجود بود و البته آنچه به تحقق رساند به حد کافی چشمگیر بود. اما این تلاش‌ها فکر و پژوهش اصیلی در پی نداشت؛ جز یگانه مورد نظام فلسفی اسکوتوس. اگر تمدن و امپراتوری کارولنژیان باقی می‌ماند و به شکوفایی خود ادامه می‌داد، بدون تردید به یک دورهٔ کاری اصیل منجر می‌شد، ولی تقدیر چنین بود که در عصر تاریک جدید غرق شود؛ به یک رنسانس دیگر در قرون وسطا نیاز بود تا کار مثبت و سازنده و اصیلی بتواند انجام گیرد.

۴. در بستر رنسانس کارولنژی باید به رابانوس ماوروس به سبب اهمیت وی در تعلیم و تربیت آلمان اشاره کرد، که حدود سال ۷۷۶ به دنیا آمد و بعد از شاگردی نزد آلکوئین در دیر فولدا به تدریس پرداخت و همان‌جا در سال ۸۲۲ رئیس دیر شد. او در ۸۴۷ به مقام اسقف اعظم ماینتس[1] منصوب شد و تا زمان مرگش (۸۵۶) در این سمت باقی ماند. رابانوس به تعلیم و تربیت روحانیت اهتمام داشت و برای این منظور دربارهٔ نهاد روحانیت[2] را در سه جلد تألیف کرد. این کتاب علاوه بر بحث دربارهٔ درجات کلیسایی، مراسم عبادی، آموزش واعظ و غیره به هفت علم مقدماتی پرداخته است. اما رابانوس هیچ کار اصیلی در این کتاب انجام نداده است که فراتر از کار دیگرش دربارهٔ طبیعت اشیا[3] باشد؛ دایرةالمعارفی که قسمت عمدهٔ آن را از کتاب ایسیدوروس اقتباس کرده است. به طور کلی این نویسنده بیشتر بر نویسندگان قبلی مانند ایسیدوروس و بید و آوگوستینوس متکی بود. او در زمینهٔ تفسیر به تفاسیر عرفانی و تمثیلی گرایش داشت. این «معلم آلمان»[4] ــ چنان‌که لقب گرفت ــ محصول کامل رنسانس کارولنژی بود؛ متفکری که اشتیاق فراوان به دانش و شوق وافر به ارتقای فکری روحانیت داشت، ولی در عالم اندیشه از اصالتی برخوردار نبود.

---

1. Mainz
2. *De Institutione Clericorum*
3. *De rerum naturis*
4. *Praeceptor Germaniae*

فصل دوازدهم

یوهانِس اسکوتوس اریوگنا ـ ۱

زندگی و آثار

نظام فلسفی یوهانس اسکوتوس اریوگنا یکی از پدیده‌های مهم قرن نهم میلادی است که همچون تخته‌سنگ بزرگی در میان دشت نمایان است. دیدیم که در این قرن کار آموزشی پرنشاطی آغاز شد و در چارچوب معیارها و مصالح و امکانات زمانه علاقهٔ روزافزونی به تعلیم و تعلم پدید آمد، ولی فعالیت نظری اصیل بسیار کم بود. این واقعیتی است که در مورد این دورهٔ حفظ و انتشار افکار نباید تعجب‌آور باشد، اما روی‌هم‌رفته قابل توجه است که یک مورد استثنائی از نظرورزی اصیل، در مقیاس بزرگ، بی‌مقدمه، و درواقع بدون تداوم آنی به وجود بیاید. اگر یوهانس اسکوتوس خود را به تأمل در خصوص یکی دو موضوع خاص محدود کرده بود شاید خیلی کم تعجب نمی‌کردیم، اما واقعیت این است که او نظامی فکری به وجود آورد که اولین نظام فکری بزرگ در قرون وسطا بود. البته شاید گفته شود که او عمدتاً متکی بر اندیشهٔ گذشتگان، مثلاً قدیس گرگوریوس نوسایی، و به‌خصوص بر کار دیونوسیوس مجعول بوده است، که این کاملاً

درست است. اما وقتی کسی کتاب دربارهٔ تقسیمات طبیعت[1] او را می‌خواند، نمی‌تواند از چنین برداشتی خودداری کند که انسان یک ذهن دقیق، عمیق، و اصیل را مشاهده می‌کند که با مقولات و روش‌های فکری و آرائی کلنجار می‌رود که متفکران گذشته همچون ماده‌ای به ارث گذاشته‌اند و او باید براساس آن‌ها و با آن‌ها به‌کار بپردازد و آن‌ها را در قالب نظام جدیدی بارور کند و حال و هوا و رنگ و بوی خاص خود را به آن بدهد. اگرچه شاید چندان مفید نباشد، جالب است از خود بپرسیم که اندیشه‌های یوهانس اسکوتوس، اگر او در دورهٔ جدیدتر، و غنی‌تری از تحولات فلسفی زندگی می‌کرد، متضمن چه خطر فکری می‌شد. در شکل کنونی، ما با ذهن بسیار نیرومندی روبه‌روییم که دست و پایش به سبب محدودیت‌های زمانه و فقر منابع بسته بود. به‌علاوه درحالی‌که البته خطاست اگر نظام فکری یوهانس اسکوتوس را برحسب فلسفهٔ بسیار جدیدتری مثل نظام هگلی تفسیر کنیم، که خود آن مشروط به تحولات فکری قبلی و اوضاع و احوال تاریخی زمانه بود، نباید بدین‌جهت از تلاش برای پی‌بردن به ویژگی‌های خاص اندیشهٔ یوهانس خودداری کرد؛ اندیشه‌ای که تا حدی معنای آرا و مقولاتی را که از متفکران قبلی گرفته بود تغییر داد.

از زندگی یوهانس اسکوتوس اطلاعات زیادی نداریم. او حدود سال ۸۱۰ در ایرلند به دنیا آمد و در یک دیر ایرلندی تحصیل کرد. «اریوگنا» به معنای تعلق‌داشتن به قوم ارین[2] است، درحالی‌که واژهٔ «اسکوتوس» اصلاً ارتباطی با اسکاتلند ندارد؛ در قرن نهم ایرلند به اسکوتیا مایور[3] معروف بود و فرد ایرلندی را اسکوتی[4] می‌نامیدند. او به‌طور قطع در یک دیر ایرلندی زبان یونانی را فراگرفت. در قرن نهم فراگیری زبان یونانی به‌طور کلی در دیرهای ایرلندی صورت می‌گرفت. درست است که بید در حد لزوم تسلط به این زبان داشت، ولی نه آلکوئین و نه رابانوس ماوروس چیز زیادی از یونانی نمی‌دانستند. آلکوئین در تفاسیر خود از عبارت‌های یونانی استفاده می‌کرد، اما هرچند لااقل باید با الفبای یونانی آشنا بوده باشد، این عبارت‌های یونانی از آثار متفکران دیگر اقتباس شده بودند و کلاً ثابت شده است که وجود عبارت‌های یونانی در نسخه‌های

---

1. *De Divisione Naturae*
2. Erin
3. *Scotia Maior*
4. *Scoti*

خطی نشانهٔ تألیف ایرلندی یا ارتباط و یا تأثیرپذیری از یک نویسندهٔ ایرلندی است. برای مثال توجه خاصی که در دیر سن‌گال به زبان یونانی می‌شد عمدتاً به خاطر راهبان ایرلندی بود. اما اگر وجود عبارات یونانی در نسخه‌ای دال بر نوعی تأثیر مستقیم یا غیرمستقیم ایرلندی باشد و حتی اگر خواندن زبان یونانی در قرن نهم از ویژگی‌های دیرهای ایرلندی باشد، بسیار عجولانه خواهد بود اگر نتیجه بگیریم تمام نویسندگان ایرلندی که از عبارات یونانی استفاده می‌کردند و به طریق اولیٰ همهٔ راهبان ایرلندی، به معنای واقعی زبان یونانی خوانده بودند و به آن تسلط داشتند. استفاده از عبارات یونانی به‌تنهایی دلیلی بر تسلط کامل بر زبان یونانی نیست، همین طور که استفاده از عبارت‌هایی مانند *Fait accompli* در انگلیسی به تنهایی نمی‌تواند دلیل بر احاطه بر زبان فرانسه باشد؛ بدون تردید راهبان ایرلندی که آشنایی‌ای بیش از حد مقدماتی با زبان یونانی داشتند اندک بودند. اما یوهانس اسکوتوس یکی از این افراد اندک بود، به این دلیل که وقتی او در فرانسه بود ترجمهٔ آثار یونانی قدیس گرگوریوس نوسایی و دیونوسیوس مجعول را شروع کرد و حتی سعی در تصنیف شعر یونانی داشت. این بی‌معنی است که کسی تسلط یوهانس بر زبان را از ویژگی‌های خاص قرن یا حتی ویژگی خاص راهِبان ایرلندی بداند. واقعیت این است که او برجسته‌ای یونانی‌دان در قرن نهم بود.

حدود دههٔ چهل همان قرن، یوهانس اسکوتوس به فرانسه سفر کرد، تا سال ۸۵۰ در دربار شارل کچل بود و در مدرسهٔ پالاتین سِمَت مهمی داشت. سند معتبری وجود ندارد که ثابت کند او به کشیشی منصوب شده باشد، اما چه روحانی بوده باشد چه غیرروحانی، به تشویق اَنکمار[1]، اسقف رَنس[2] در مناقشات کلامی در خصوص تقدیر وارد شد و نتیجهٔ آن تألیف کتاب دربارهٔ تقدیر[3] بود که موجب خوشنودی هیچ یک از طرفین نشد و مؤلف را در مظان بدعت قرار داد. بعد از آن، یوهانس توجه خود را به فلسفه معطوف کرد و در سال ۸۵۸، به درخواست شارل کچل، ترجمهٔ آثار دیونوسیوس معجول را از یونانی به لاتینی به عهده گرفت. این آثار را امپراتور میخائیل الکن در سال

---

1. Hincmar 2. Rheims 3. *De praedestinatione*

۸۲۷ به لوئی منصف[1] تقدیم کرده بود، ولی هرگز به طور کامل ترجمه نشده بودند. از این رو یوهانس نه‌تنها ترجمهٔ آن‌ها را به عهده گرفت، بلکه شروحی نیز بر آن‌ها نگاشت و حتی تفاسیری دربارهٔ آثار دیونوسیوس مجعول، بجز کتاب کلام عرفانی[2]، منتشر کرد؛ هرچند پاپ نیکولاس اول[3] زبان به اعتراض گشود که انتشار کتاب‌ها بدون رجوع به او صورت گرفته است. یوهانس همچنین ترجمهٔ ابهامات[4] ماکسیموس اعتراف‌نیوش و دربارهٔ خلقت انسان[5] گرگوریوس نوسایی را منتشر کرد و به نظر می‌رسد که سپس تفسیرهایی بر انجیل یوحنا، کتاب تسلای فلسفه، و رساله‌های کلامی بوئثیوس نوشت.

اما کتابی که یوهانس به واسطهٔ آن شهرت پیدا کرد دربارهٔ تقسیمات طبیعت است، که آن را احتمالاً بین سال‌های ۸۶۲ و ۸۶۶ نوشت. این اثر متشکل از پنج کتاب است که به صورت گفت‌وگوست؛ نوعی تألیف که در آن زمان رایج بود و آلکوئین و دیگران از آن بسیار استفاده می‌کردند. تفسیر اثر او کار ساده‌ای نیست، زیرا تلاش مؤلف برای بیان تعالیم مسیحیت و آموزهٔ فلسفی آوگوستینوس در جهتی که دیونوسیوس مجعول و فلسفهٔ نوافلاطونی نشان داده بود زمینهٔ این مناقشه شد که آیا یوهانس اسکوتوس یک مسیحی راست‌کیش[6] بود یا تقریباً، ولو نه کاملاً، فردی معتقد به وحدت وجود. آن دسته از متفکرانی که معتقد به راست‌کیشی او هستند می‌توانند به چنین جملاتی اشاره کنند که «حجیت کتاب مقدس باید در همهٔ زمینه‌ها مورد قبول باشد»[7] درحالی‌که آن‌هایی که معتقدند او به برتری فلسفه بر کلام قائل بود و پیش‌درآمد عقل‌گرایی هگلی بود می‌توانند مثلاً به این جمله اشاره کنند که «هر حجیتی (برای مثال حجیت آبای کلیسا) که مورد تأیید عقل راستین قرار نگیرد ضعیف به نظر می‌رسد، درحالی‌که عقل راستین نیازی به حمایت هیچ مرجعی ندارد»[8]. بااین‌حال نمی‌توان به طور مؤثری مسئلهٔ تفسیر را مورد بحث قرار داد، مگر این‌که نخست آموزهٔ کتاب دربارهٔ تقسیمات طبیعت روشن شود؛ گرچه باید از قبل به این واقعیت نیز اشاره کرد که در خصوص تفسیر درست آن اختلاف نظر وجود دارد.

به نظر می‌رسد که یوهانس اسکوتوس بعد از شارل کچل، که در ۸۷۷ از دنیا رفت،

1. Louis the Fair
2. *Mystical Theology*
3. Pope Nicholas I
4. *Ambigua*
5. *De Hominis Opificio*
6. orthodox
7. *De Div. Nat.*, 1, 64.
8. *Ibid.*, 1, 69.

زنده نبوده است. درواقع روایت‌های مختلفی دربارهٔ اواخر عمر او وجود دارد که تاریخ‌نگاران مطرح کرده‌اند، مثلاً این‌که او رئیس دیر آتلنی شد و به دست راهِبان به قتل رسید، ولی صحت چنین روایاتی مورد تردید است و احتمالاً یا افسانه‌اند و یا خلطی بین او و یوهانس دیگری صورت گرفته است.

فصل سیزدهم

یوهانِس اسکوتوس اریوگنا ـ ۲

طبیعت ـ خدا و خلقت ـ علم به خدا از طریق ایجابی و طریق سلبی، غیرقابل حمل بودن مقولات بر خدا ـ پس چگونه می‌توان گفت که خدا عالم را خلق کرده است؟ ـ مُثُل الهی در کلمه ـ مخلوقات به‌عنوان بهره‌مندی‌ها و تجلیات؛ مخلوقات در خدا هستند ـ طبیعت انسان ـ بازگشت همه‌چیز به خدا ـ عقوبت ابدی در پرتو بازگشت کیهانی ـ تفسیر نظام یوهانس اسکوتوس

۱. یوهانس اسکوتوس اریوگنا در آغاز کتاب اول دربارهٔ تقسیمات طبیعت از زبان یک استاد، در گفت‌وگویی که بین «استاد»[1] و «شاگرد»[2] درمی‌گیرد، توضیح می‌دهد که منظور او از «طبیعت»[3] چیست ـ مجموع چیزهایی که هستند و چیزهایی که نیستند ـ و وجوه مختلف ارائهٔ این تقسیم‌بندی کلی را بیان می‌کند. برای مثال چیزهایی که قابل ادراک حسی‌اند و یا با عقل قابل درک‌اند چیزهایی‌اند که هستند، درحالی‌که اموری که فراتر از

---

1. *Magister*　2. *Discipulus*　3. Nature

حیطهٔ عقل‌اند چیزهایی‌اند که نیستند. همچنین چیزهایی که در بذرهایشان[1] نهفته‌اند و بالفعل نشده‌اند «نیستند»، درحالی‌که چیزهایی که از بذرهایشان خارج شده‌اند «هستند». یا همچنین اموری راکه فقط متعلق عقل‌اند می‌توان گفت که «هستند»، درحالی‌که اموری را که مادی‌اند و مقید به زمان و مکان‌اند و زوال‌پذیرند می‌توان موجوداتی نامید که نیستند. همچنین، طبیعت انسان را، اگر به‌واسطهٔ گناه از خدا دور شده باشد، می‌توان گفت که «نیست»؛ در صورتی که وقتی به‌واسطهٔ لطف الهی با خدا آشتی می‌کند، آغاز هستی می‌کند.

بنابراین، در نظر یوهانس اسکوتوس واژهٔ «طبیعت» نه‌فقط به معنای جهان طبیعی بلکه به معنای خدا و قلمرو فوق طبیعی نیز هست، یعنی دلالت بر کل واقعیت[2] دارد.[3] از این رو وقتی او می‌گوید[4] که طبیعت به چهار نوع تقسیم می‌شود: طبیعتی که خلق می‌کند و مخلوق نیست، طبیعتی که مخلوق است و خلق می‌کند، طبیعتی که مخلوق است و خلق نمی‌کند، و طبیعتی که نه خلق می‌کند و نه مخلوق است ـ و بدین‌طریق او ظاهراً هم خدا و هم مخلوقات را نوعی از طبیعت می‌داند ـ شاید به نظر برسد که بر نظریه‌ای تک‌جوهری[5] تأکید دارد؛ درواقع اگر گفتهٔ او را به معنای تحت‌اللفظی آن در نظر بگیریم، باید نتیجه بگیریم که او تک‌جوهرگرا بود. با این‌حال در آغاز کتاب دوم، در یک بخش نسبتاً بلند و پیچیده، بیان می‌کند که منظورش این نیست که مخلوقات درواقع جزئی از خدا هستند یا خدا جنس است و مخلوقات نوع آن؛ با وجود این، او تقسیمات چهارگانهٔ طبیعت را حفظ می‌کند و می‌گوید که خدا و مخلوقات را می‌توان تشکیل‌دهندهٔ یک «اونیورسیتاس»[6]، یک «جهان» یا یک کل دانست. نتیجه این‌که یوهانس اسکوتوس قصد نداشت بر یک نظریهٔ تک‌جوهری وحدت وجودی[7] تأکید کند یا تمایز بین خدا و مخلوقات را انکار نماید؛ گرچه تبیین فلسفی یا توجیه پیدایش مخلوقات از خدا و بازگشت آن‌ها به خدا، اگر به‌تنهایی لحاظ شود، می‌تواند دالّ بر همه‌خداانگاری و انکار تمایز باشد.

۲. «طبیعتی که خلق می‌کند و مخلوق نیست» البته خود خداست، که علت همهٔ

---

1. *semina*
2. Reality
3. Cf. 3,1.
4. 1, 1.
5. monistic
6. *universitas*
7. pantheistic monism

موجودات است و خود علتی ندارد. او مبدأ اول یا آغازین است، زیرا همهٔ موجودات از او و «به واسطهٔ»[1] او صادر می‌شوند، زیرا فقط در اوست و از طریق اوست که موجودات بقا دارند و حرکت می‌کنند؛ او هدف یا علت‌غایی موجودات است، زیرا او غایت حرکت خودپرورانی وکمال مخلوقات است.[2] او علت نخستین است، که موجودات را «از عدم» خلق کرد.[3] این نظریه دربارهٔ خدا مطابق با الهیات مسیحی است و مشتمل بر اعلام صریح وجوب بالذات و تعالی الهی است. اما یوهانس در ادامه می‌گوید که می‌توان گفت خدا مخلوق در مخلوقات است؛ ساختهٔ مخلوقاتی است که خود خلق کرده است و هستی‌اش با موجوداتی آغاز می‌شود که به عرصهٔ وجود می‌رسند. اما اشتباه تاریخی خواهد بود که تصور شود او تأکید بر وحدت وجود تکاملی دارد و معتقد است که طبیعت، به معنای متعارف، «خدا در غیریت خود»[4] است، زیرا او در ادامه توضیح می‌دهد[5] که وقتی می‌گوید خدا ساختهٔ مخلوقات است، منظورش این است که خدا خود را در طبیعت آشکار می‌سازد یا متجلی می‌کند، یعنی مخلوقات تجلی الهی‌اند. برخی از مثال‌های توضیحی که او به‌کار می‌برد تا اندازه‌ای به مذاق سنت ناگوار است؛ مثل زمانی که می‌گوید دقیقاً همان طور که عقل انسان وقتی رو به فعلیت به معنای تفکر بالفعل می‌نهد می‌توان گفت که در افکار خود خلق شده است، در مورد خدا نیز می‌توان گفت او از مخلوقاتی که از او صادر شده‌اند به وجود آمده است ـ توضیحی که به نظر می‌رسد دلالت بر این دارد که مخلوقات فعلیت و تحقق خدا هستند. اما هر تعبیری که یوهانس اسکوتوس به‌کار برده باشد و هر قدر هم که متأثر از یک سنت فلسفی باشد که ریشه در فلسفهٔ نوافلاطونی داشته است، روشن است که لااقل قصد او این بوده که تمایز واقعی بین خدا و مخلوقات را حفظ کند و این‌که خدا، از جنبهٔ خلق، «طبیعی است که خلق می‌کند و مخلوق نیست»[6]. او نسبت به حقیقت این قاعده جدی بود.

۳. برای شناخت «طبیعتی که خلق می‌کند و مخلوق نیست» می‌توان دو طریق ایجابی و سلبی را به‌کار برد. هنگام استفاده از طریق سلبی انکار می‌کنیم که جوهر یا ذات الهی یکی از آن چیزهایی است که «هستند»؛ یعنی برای ما قابل فهم‌اند. هنگام استفاده از

---

1. *medium*
2. 1, 11.
3. 1, 12.
4. God-in-His-otherness
5. *Ibid.*
6. *Natura quae creat et non creatur.*

طریق ایجابی آن چیزهایی را به خدا حمل می‌کنیم که «هستند»؛ به این معنا که علت در معلول ظهور پیدا کرده است.[1] یوهانس اسکوتوس این دو طریق کلامی را همان طور که خود به صراحت می‌گوید[2] از دیونوسیوس مجعول گرفته است. وی از همین متفکر این نظر را هم گرفت که نباید خدا را، برای مثال، حقیقت یا عقل[3] یا ذات نامید، بلکه باید او را فوق حقیقت، فوق عقل، و فوق ذات خواند، زیرا هیچ نامی را که از مخلوقات گرفته شده است به معنای دقیق و خاص آن نمی‌توان به خدا اطلاق کرد: آن‌ها به نحو «مجازی» یا «ترجمانی»[4] به خدا اطلاق می‌شوند. به‌علاوه، یوهانس اسکوتوس در بند بعدی[5] وارد یک جدل ماهرانه می‌شود تا ثابت کند که استفاده از طریق ایجابیْ اصل وصف‌ناپذیری و درک‌ناپذیری الوهیت را نقض نمی‌کند و این‌که طریق سلبی طریق بنیادی است. برای مثال، با استفاده از طریق ایجابی می‌گوییم که خدا عقل است، درحالی‌که با طریق سلبی می‌گوییم خدا عقل نیست؛ و این در نظر اول متناقض می‌نماید. اما در حقیقت وقتی ما می‌گوییم که خدا عقل است، کلمهٔ عقل را به معنای مجازی به‌کار می‌بریم (یا به قول فیلسوف مدرسی، به معنای تمثیلی)، درحالی‌که وقتی می‌گوییم خدا عقل نیست، این کلمه را به معنای متعارف و اولیهٔ آن به‌کار می‌بریم (یعنی به معنای عقل انسانی؛ تنها عقلی که از آن تجربهٔ مستقیم داریم). بنابراین، تناقض واقعی نیست بلکه لفظی است و می‌توان آن را با گفتن این‌که خدا فوق عقل است رفع کرد. حال تا آن‌جا که مربوط به کلمات می‌شود، حمل کلمهٔ فوق عقل به خدا ظاهراً فعل عقل می‌نماید که طریق ایجابی را در پیش گرفته است، اما اگر مطلب را دقیق‌تر بررسی کنیم خواهیم دید که هرچند این عبارت به‌طور صوری و لفظی مربوط به طریق «ایجابی» است، عقل هیچ مضمون یا مثالی برای کلمهٔ «فوق» ندارد، از این رو در حقیقت آن عبارت متعلق به طریق سلبی است و اضافه کردن کلمهٔ «فوق» به کلمهٔ «عقل» برابر با نفی یا سلب است. از نظر لفظی در محمول «فوق عقل» هیچ سلبی وجود ندارد، ولی از نظر محتوای عقل نفی و سلبی در کار است. بنابراین، طریق سلبی بنیادی است و چون ادعای تعریف «ماهیت» فی‌نفسهٔ «فوق» را نداریم به وصف‌ناپذیری و غیرقابل شناخت‌بودن خدا خدشه‌ای وارد

---

1. 1. 13.
2. 1, 14.
3. Wisdom
4. *translative*
5. *Ibid.*

نمی‌شود. البته اگر بگوییم که کلمهٔ «فوق» «صرفاً» و «فقط» معادل سلب است این اشکال واضح پیش می‌آید (این اشکال را پوزیتیویست‌های منطقی مطرح کرده‌اند) که ما کلمه‌ای را به‌کار می‌بریم که بی‌معنی است و هیچ معنایی از آن در ذهن ما نیست. اما گرچه یوهانس اسکوتوس این مشکل واقعی را مورد بحث قرار نمی‌دهد، اظهار می‌کند که وقتی ما می‌گوییم خدا، مثلاً فوق عقل است، منظور ما این است که او مرتبه‌اش «برتر از عقل» است. در این صورت واژهٔ اضافی «فوق» فقط معادل نفی یا سبب نخواهد بود، زیرا می‌توانیم بگوییم که «سنگ حکیم نیست» و قطعاً منظور ما متفاوت با این است که بگوییم «خدا حکیم نیست» و «سنگ حکیم نیست». منظور ما این است که اگر «حکیم» برای اشاره به عقل و حکمت بشری باشد در این صورت «خدا حکیم نیست» به این معنا که او «برتر» از عقل و خرد انسانی است، درحالی‌که «سنگ عاقل و حکیم نیست» به این معناست که مرتبهٔ سنگ فروتر از مرتبهٔ عقل و خرد است. به نظر می‌رسد که این اندیشه در مثال پایانی یوهانس اسکوتوس بیان شده است: «(خدا) ذات است» ایجابی است؛ «او ذات نیست» سلبی است؛ «او فوق ذات است» توأماً هم ایجابی است و هم سلبی.[1] بدین‌ترتیب تِز و آنتی‌تز به صورت جدلی در یک سنتز جمع شده‌اند.

بنابراین اگر نتوان خدا را چنان‌که باید و شاید عاقل یا حکیم نامید، از آن‌جا که این واژه به هیچ موجود مادی محض حمل نمی‌شود، به طریق اولیٰ نمی‌توان هیچ‌یک از مقولات دهگانهٔ ارسطو را هم که در موجودات محض یافت می‌شوند بر خدا حمل کرد. برای مثال، کمیت را قطعاً نمی‌توان بر خدا حمل کرد، زیرا کمیت مستلزم بُعد است و خدا فاقد بُعد است و مکان را اشغال نمی‌کند.[2] درواقع خدا حتی جوهر نیست، زیرا بی‌نهایت برتر از جوهر است؛ هرچند می‌توان او را به ترجمانی جوهر خواند، زیرا خالق همهٔ جواهر است. مقولات مبتنی بر مخلوقات‌اند و بر آن‌ها حمل می‌شوند و به‌هیچ‌وجه قابل حمل بر خدا نیستند؛ نه جنس بر «خدا» حمل می‌شود نه نوع و عرض. بنابراین، خدا فراتر از «مقولات»[3] و «مجمولات»[4] است، و در این خصوص، به‌وضوح، می‌بینیم که یوهانس اسکوتوس معتقد به تک‌جوهری نیست، بلکه تأکید بر تعالی الهی دارد؛ به

1. 1, 14.
2. 1, 15.
3. *praedicamenta*
4. *praedicabilia*

طریقی که دیونوسیوس مجعول تأکید می‌کرد. الهیات تثلیث مقدس به طور قطع به ما می‌آموزد که نسبت[1] در خدا یافت می‌شود، ولی این بدان‌معنا نیست که نسبت‌های موجود در خدا تحت مقولهٔ نسبت قرار می‌گیرد. این کلمه به صورت مجازی یا ترجمانی به‌کار رفته است و در مورد اقانیم الهی در معنای اصلی و معقولش به‌کار نرفته است: نسبت‌های الهی چیزی بیش از نسبت‌اند. خلاصه این‌که هرچند ما می‌توانیم با توجه به مخلوقات بدانیم که خدا هست، نمی‌توانیم به «چیستی» خدا پی ببریم. می‌دانیم که او فراتر از جوهر است، فراتر از عقل و حکمت است و الی آخر، اما دربارهٔ این‌که معنای این برتر و فراتر چیست و این‌که جوهر یا عقل و حکمت به چه معنایی به خدا اطلاق می‌شوند، نمی‌توانیم چیزی بدانیم، زیرا او برتر و فراتر از هر عقلی است؛ چه عقل ملائکه باشد چه عقل انسان.

۴. هرچند نظریهٔ اطلاق‌ناپذیری مقولات بر خدا هرگونه تردید را در مورد متعالی‌بودن خدا و تمایز آشکار بین او و مخلوقات از بین می‌برد، ظاهراً تأمل در مقولات «فعل»[2] و «انفعال»[3] یوهانس اسکوتوس را به نتیجه‌گیری متفاوتی می‌رساند. او در بحثی بسیار استادانه نشان می‌دهد که آنچه مسلم است این است که انفعال را نمی‌توان بر خدا حمل کرد؛ درعین‌حال مدعی می‌شود که هم فعل و هم انفعال متضمن حرکت‌اند.[4] آیا می‌توان حرکت را به خدا نسبت داد؟ نه، ممکن نیست؛ پس هیچ‌کدام را نمی‌توان به خدا نسبت داد. اما در این صورت چگونه می‌توان این آموزهٔ کتاب مقدس را توجیه کرد که می‌گوید خداوند همهٔ موجودات را خلق کرد؟ اولاً، نمی‌توانیم فرض کنیم که خداوند قبل از خلق عالم وجود داشت، زیرا اگر چنین می‌بود، خدا نه‌تنها مقید به زمان می‌شد، بلکه خلق او نیز عرضی بود که بر او تعلق می‌گرفت، ولی هر دو فرض غیرممکن است. بنابراین، خلق خدا باید مثل خود او ازلی باشد. ثانیاً، حتی اگر خلق ازلی بوده و عین خدا باشد نه این‌که عرضی از خدا باشد نمی‌توانیم حرکت را به خدا نسبت دهیم، اما حرکت متضمن مقولهٔ خلق است. پس منظور از این سخن که خدا همهٔ موجودات را خلق کرد چیست؟ «وقتی ما می‌شنویم که خدا همهٔ موجودات را خلق می‌کند نباید فهم و تلقی‌ای

---

1. relation
2. *facere*
3. *pati*
4. 1, 70-2.

جز این داشته باشیم که خدا در تمام موجودات حضور دارد، یعنی ذات همهٔ موجودات است، زیرا فقط او واقعاً وجود دارد و هر چیزی را که بتوان گفت واقعاً در آن موجوداتی که هستند وجود دارد فقط خداست».[1] بدون اغراق به نظر می‌رسد که این سخن خیلی نزدیک به نظریهٔ وحدت وجود و نظریهٔ اسپینوزا است، و تعجبی ندارد که یوهانس اسکوتوس بحث خود را با سخنانی دربارهٔ نسبت عقل با حجیت[2] آغاز می‌کند[3] و می‌گوید که عقل نسبت به حجیت اولیٰ است و این‌که حجیت واقعی «فقط آن حقیقتی است که با قدرت عقل قابل دستیابی است و آبای کلیسا به صورت مکتوب برای استفاده در دسترس آیندگان قرار داده‌اند». نتیجه این‌که سخنان و تعابیر و نصوص کتاب مقدس، هرچند مناسب عوام است، باید مورد تفسیر عقلانی مفسران قرار بگیرد. به عبارت دیگر، یوهانس اسکوتوس خود را کژآیین یا غیرسنتی نمی‌دانست و یا قصد نداشت که غیرسنتی باشد، اما به نظر می‌رسد تفسیر فلسفی او از کتاب مقدس گاهی معادل منطقی‌سازی آن و برتری‌دادن عقل بر حجیت و ایمان است ولی این دیدگاه نباید بیش از حد مورد تأکید قرار بگیرد. برای مثال، به‌رغم عبارت وحدت وجودی که در بالا نقل شد او در ادامه بر خلق از عدم دوباره تأکید می‌کند، و واضح است که وقتی امتناع می‌کند که بگوید خدا عالم را خلق می‌کند یا خلق کرده است، قصد ندارد که خلقت را انکار کند، بلکه می‌خواهد از خداوندْ آن خلقتی را که ما می‌فهمیم، یعنی به عنوان یک عَرَض که تحت مقولهٔ خاصی قرار می‌گیرد، سلب نماید. ذات و وجود خدا و عمل خلق او از نظر وجودی عین یکدیگرند[4] و تمام صفاتی که ما به خدا نسبت می‌دهیم در حقیقت دلالت بر یک فوق ذاتی دارند که غیرقابل شناخت است.[5]

ظاهراً واقعیت امر این است که یوهانس اسکوتوس، درحالی‌که معتقد به تمایز بین خدا و مخلوقات است، در عین حال مایل است مفهومی از خدا را حفظ کند که به صورت حقیقی واحد با احاطهٔ مطلق است؛ لااقل زمانی که خدا را نظریهٔ متعالی[6] به شمار می‌آوریم. بنابراین، او خاطرنشان می‌کند[7] که تقسیمات اول و چهارم طبیعت، یعنی «طبیعتی که خلق می‌کند و مخلوق نیست» و «طبیعتی که نه خلق می‌کند و نه مخلوق

1. 1, 72.
2. authority
3. 1, 69.
4. 1, 77.
5. 1, 75.
6. *altiori theoria*
7. 2, 2.

است» فقط در خدا در مقام علت فاعلی نخستین و علت غایی تحقق دارد، درحالی‌که تقسیمات دوم و سوم یعنی «طبیعتی که مخلوق است و خلق می‌کند» و «طبیعتی که مخلوق است و خلق نمی‌کند» فقط در مخلوقات تحقق دارند؛ اما او در ادامه می‌گوید[1] از آن‌جا که هر مخلوقی بهره‌مند از اویی است که یگانه قائم‌به‌ذات است، کل طبیعت نیز قابل تحویل به یک اصل یا مبدأ است و خالق و مخلوق را می‌توان یکی تلقی کرد.

۵. دومین تقسیم اصلی طبیعت (طبیعتی که مخلوق است و خلق می‌کند) اشاره دارد به «علل نخستین»[2] که در یونانی به آن پروتوتوپا[3] می‌گویند.[4] علل نخستین یا «تقدیرات»[5] علل نوعیِ[6] انواع مخلوق‌اند و در «کلمهٔ خدا»[7] موجودند. آن‌ها در واقع مُثُل الهی‌اند؛ سرنمون[8] همهٔ ذوات مخلوق. پس چگونه می‌توان گفت که «مخلوق‌اند»؟ منظور یوهانس اسکوتوس این است که تکوین ازلی کلمه یا پسر، اقنوم دوم، متضمن تشکیل ازلی مُثُل اعلا یا علل نوعی در کلمه است. تکوین کلمه فرایندی زمانی نیست، بلکه فرایندی ازلی است و تشکیل تقدیرات نیز چنین است. تقدم کلمه، اگر به صورت انتزاعی و جدا لحاظ شود، بر مُثُل اعلا تقدم منطقی است نه تقدم زمانی، بنابراین، ظهور این مُثُل اعلا جزئی از صدور ازلی کلمه از طریق تکوین است، و فقط به این معناست که گفته می‌شود آن‌ها مخلوق‌اند.[9] اما تقدم منطقی کلمه به مُثُل اعلا و وابستگی مُثُل به کلمه به معنای این است که گرچه در هیچ زمانی کلمه بدون مُثُل اعلا وجود نداشت، آن‌ها با کلمه «(علل) کاملاً مشترک در ازلیت»[10] نیستند.[11]

پس به چه معنا می‌توان گفت که علل اولیه خلق می‌کنند؟ اگر بنا باشد انسان بر جملاتی از این قبیل تأکید کند که پروتوتوپا از طریق تمام موجودات با دادن ذات و ماهیت به آن‌ها انتشار[12] یافته‌اند و یا این‌که در تمام موجوداتی که خلق کرده‌اند نفوذ کرده‌اند[13]، بالطبع به نوعی تفسیر وحدت وجودی گرایش پیدا می‌کند. ولی یوهانس اسکوتوس

---

1. *Ibid.*
2. primordial causes
3. prototupa
4. *Ibid.*
5. *praedestinationes*
6. exemplary causes
7. کلمة‌الله word of God
8. prototypes
9. 2, 20.
10. *omnino coaeternae (causae)*
11. 2, 21.
12. *diffunditur*
13. 2, 27.

تکرار می‌کند[1] که تثلیث مقدس «تمام موجودات را از عدم خلق کرده است»، که دال بر این است که مُثُل اعلا فقط به معنای عللِ نوعیْ علل‌اند. هیچ چیزی خلق نشده است مگر این‌که ازلاً مقدر شده باشد، و این تقدیرهای ازلی همان مثل اعلا هستند. همهٔ مخلوقات از مثل اعلا بهره‌مندند، مثلاً عقل انسان از عقل فی‌نفسه[2] بهره‌مند است.[3] او در نظریه‌اش شدیداً متأثر از دیونوسیوس مجعول و ماکسیموس بوده است و به نظر می‌رسد قصد داشته دیدگاه فلسفی خود را با الهیات سنتی مسیحی سازش دهد. اما از لحن او چنین برداشت می‌شود که به‌رغم مقاصد راست‌کیشانه و سنتی‌اش سخت گرایش به نوعی وحدت وجود فلسفی دارد؛ این‌که مقاصد او راست‌کیشانه بوده است به اندازهٔ کافی از قیود احتیاطی‌اش آشکار است.

آیا واقعاً و از نظر وجودیْ کثرتی از «تقدیرات» در کلمه وجود دارد؟ پاسخ یوهانس اسکوتوس منفی است.[4] اعداد از موناس یا واحد صادر می‌شوند و در جریان صدورشان کثرت پیدا می‌کنند و نظم می‌پذیرند. ولی با توجه به منشأ در موناد یا موناس، کثرتی را تشکیل نمی‌دهند، بلکه نامقسم از یکدیگرند. بنابراین، عللِ نخستین، از آن حیث که در کلمه موجودند، یکی هستند و تمایز واقعی ندارند؛ گرچه در آثارشان، که به صورت کثرتی منظم‌اند، تعدد پیدا می‌کنند. موناد به‌واسطهٔ اشتقاق اعداد کم یا دستخوش تغییر نمی‌شود، و علت نخستین نیز به واسطهٔ آثار خود دستخوش تغییر یا کاهش نمی‌شود، گرچه آثار و معالیل، از منظر دیگر، مندرج در آن هستند. یوهانس اسکوتوس در این خصوص وفادار به دیدگاه نوافلاطونی است که طبق آن مبدأ و اصل به واسطهٔ صدور اثر دستخوش تغییر یا کاهش نمی‌شود، و به نظر می‌رسد که فلسفهٔ او نیز درگیر همان تنشی است که در فلسفهٔ نوافلاطونی قابل مشاهده است، یعنی تنش بین نظریهٔ صدور و امتناع از پذیرش این نظر که صدور یا تجلی یکپارچگی و وحدت مبدأ را مخدوش می‌کند.

۶. «طبیعتی که مخلوق است و خلق نمی‌کند»[5] شامل مخلوقاتی است که از خدا بیرون‌اند و به معنای خاص کلمه جهان طبیعت را تشکیل می‌دهند، که خدا آن را از عدم آفرید. یوهانس اسکوتوس این مخلوقات را «بهره‌مندی‌ها»[6] می‌خواند و می‌گوید آن‌ها

---

1. 2, 24, col. 580
2. wisdom-in-itself
3. 2, 36.
4. Cf. 3, 1.
5. *Natura quae creatur et non creat*
6. participations

از علل نخستین بهره‌مندند؛ همان طور که علل نخستین مستقیماً از خدا بهره‌مندند.[۱] بنابراین، علل نخستین در بالا به مبدأ نهایی نگاه می‌کنند و در پایین به آثار کثیرشان؛ آموزه‌ای که مشخصاً دارای صبغهٔ نظریهٔ صدور نوافلاطونی است. هرچند «بهره‌مندی» به معنای اشتقاق از چیزی است، او کلمات یونانی «متاخی» یا «متاوسیا» را به معنی ذات پسین[۲] یا ذات دوم[۳] می‌گیرد و می‌گوید که بهره‌مندی چیزی جز اشتقاق ذات دوم از یک ذات بالاتر نیست.[۴] دقیقاً همان طور که آب از چشمه‌ای جاری می‌شود و در بستر رودخانه‌ای می‌ریزد، خیر و ذات و حیات الهی نیز، که سرچشمهٔ همهٔ موجودات‌اند، یا ابتدا در علل نخستین آشکار می‌شوند و علت هستی آن‌ها می‌شوند سپس از طریق علل نخستین معالیل و آثار آن‌ها صادر می‌شود.[۵] این مسلماً استعارهٔ صدور است، و یوهانس اسکوتوس نتیجه می‌گیرد که خدا هرچیزی است که حقیقتاً وجود دارد، زیرا او همهٔ موجودات را می‌آفریند و در همهٔ موجودات آفریده می‌شود؛ «همان طور که قدیس دیونوسیوس آریوپاگوسی می‌گوید»[۶]. خیر الهی به‌تدریج از طریق جهان آفرینش منتشر می‌شود، به‌نحوی که «همه‌چیز را به وجود می‌آورد و در همه‌چیز آفریده می‌شود و خود همه‌چیز است»[۷]. به‌نظر می‌رسد که این نظریه‌ای کاملاً وحدت وجودی از نوع صدور است، اما یوهانس اسکوتوس به همان میزان معتقد است که خیر الهی همهٔ موجودات را از عدم خلق کرد؛ و توضیح می‌دهد که «از عدم»[۸] حاکی از وجود قبلی امری مادی نیست که دارای صورت یا فاقد صورت باشد و بتوان آن را «عدم» نامید، بلکه منظور از «عدم» نفی یا فقدان هر نوع ذات یا جوهری است و در واقع مراد نفی یا فقدان تمام موجوداتی است که خلق شده‌اند. خالقْ عالم را «از مکان»[۹] به وجود نیاورد، بلکه «از عدم مطلق»[۱۰] به وجود آورد.[۱۱] بنابراین، یوهانس اسکوتوس در این‌جا نیز سعی می‌کند که نظریهٔ مسیحی آفرینش و رابطهٔ مخلوقات با خدا را با فلسفهٔ صدور نوافلاطونی تلفیق نماید و این تلاش برای تلفیق است که موجب تفسیرهای گوناگون شده است، به‌طوری که برخی یک عنصر و برخی عنصر دیگر را در اندیشهٔ او بنیادی‌تر می‌دانند.

---

1. 3, 3.
2. *post-essentia*
3. *secunda essentia*
4. *Ibid.*
5. 3 , 4.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *ex nihilo*
9. *ex aliquo*
10. *de omnino nihilo*
11. 3, 5.

با توجه به مطالب زیر این تنش آشکارتر هم می‌شود. مخلوقات نه‌تنها «بهره‌مند» از خیر الهی، بلکه بهره‌مند از تجلی ذاتی الهی‌اند. تمام متعلقات تعقل و احساسْ «ظهور ناپیدا»، مظهر خفی، اثبات منفی (اشاره به طریق سلبی است)، درک غیرقابل درک، وصف لایوصف، تقرب به تقرب‌ناپذیر، فهم غیر قابل فهم، جسم غیرجسمانی، ذات فوق ذاتی، صورت بی‌صورت» و از این قبیل‌اند.[1] دقیقاً همان طور که ذهن انسان، که خود نامرئی است، در کلمات و مکتوبات و حالات آشکار می‌شود، خدای غیرقابل رؤیت و غیرقابل درک نیز خود را در طبیعت آشکار می‌کند، که بنابراین، تجلی واقعی خداست. حال اگر خلقتْ تجلی خدا، یعنی ظهوری از خیر الهی است که خود غیرقابل درک، غیرقابل رؤیت، و پنهان است، آیا این بیانگر یک تفسیر جدید از «عدم»[2] نیست که خلقت از آن نشئت می‌گیرد؟ از این رو یوهانس اسکوتوس بعداً در جای دیگری[3] توضیح می‌دهد که منظور از عدم «درخشش وصف‌ناپذیر، غیرقابل درک، و دسترس‌ناپذیر خیر الهی است»، زیرا آنچه غیرقابل ادراک است می‌توان «به تمام معنا»[4] عدم خواند، چنان‌که وقتی خدا در مجالی خود ظاهر می‌شود می‌توان گفت که «از نیست به هست»[5] می‌آید. شاید بتوان گفت که خیر الهی فی‌نفسه «عدم مطلق» است، هرچند در خلقت موجود می‌شود «زیرا ذات کل عالم است». این نابهنگامی است که به یوهانس اسکوتوس نظریهٔ مطلق‌گرایی[6] را نسبت دهیم و نتیجه بگیریم که منظور او این است که خدا، اگر فی‌نفسه و جدا از «تجلیاتش» لحاظ شود، یک انتزاع منطقی است. ولی به‌نظر می‌رسد که دو خط فکری متمایز در آموزهٔ او دربارهٔ خلقت وجود دارد: یکی نظریهٔ مسیحی آفرینش ارادی «در زمان» و دیگری نظریهٔ نوافلاطونی انتشار ضروری خیر الهی از طریق «صدور». احتمالاً او قصد حفظ آموزهٔ مسیحی را داشت، ولی درعین‌حال بر آن بود که تبیین موجه فلسفی از آن ارائه دهد. البته چنین نگرشی با توجه به این واقعیت تسهیل شد که در آن زمان تمایز صریحی بین الهیات و فلسفه و قلمرو آن‌ها وجود نداشت، در نتیجه متفکر می‌توانست، بدون این‌که عقل‌گرا به معنای امروزی باشد، اصل جزمی وحیانی‌ای مانند تثلیث را بپذیرد و سپس با تمام حسن نیت اقدام به «تبیین» یا استنباط آن نماید، به‌نحوی

---

1. 3, 4.
2. *nihilum*
3. 3, 19.
4. *per excellentiam*
5. *ex nihilo in aliquid*
6. Absolutism

که تبیین عملاً اصل جزمی را به چیز دیگری تبدیل کند. اگر ما بخواهیم یوهانس اسکوتوس را قبل از هگل هگلی بنامیم، باید به خاطر داشته باشیم که خیلی بعید است که او می‌دانسته است که چه کاری انجام می‌دهد.

در فلسفهٔ یوهانس اسکوتوس مشخص‌کردن رابطهٔ دقیق طبیعت مخلوق با خدا ساده نیست. این‌که به یک معنا عالم ازلی است، یعنی در عقول[1]، در علل نخستین، و در ارادهٔ خدا برای آفریدن، هیچ مشکلی ایجاد نمی‌کند، و اگر نویسنده می‌گوید که عالم هم ازلی است و هم مخلوق، و منظورش صرفاً این باشد که چون خدا آن را پیش‌بینی و اراده کرده است ازلی است، ولی از آن جهت که آن را آفریده است زمانمند و خارج از خداست، در این صورت جای هیچ‌گونه شگفتی نیست؛ ولی او معتقد است که عالم بیرون از خدا نیست و هم ازلی است و هم مخلوق «درون»[2] خدا.[3] اما در خصوص نکتهٔ اول، این‌که عالم «بیرون از خدا»[4] نیست، باید آن را براساس نظریهٔ بهره‌مندی و به‌عنوان «فرض» در نظر گرفت («پس بهره‌مندی از ذات الهی فرض است»[5]).[6] همان طور که مخلوقات از خدا نشئت گرفته‌اند و تمام حقیقتشان را از خدا دارند و جدا از خدا معدومند، پس به این معنا می‌توان گفت که هیچ چیز بیرون از خدا نیست: «اگر نازی کند فروریزند قالب‌ها». اما باید جلوتر رفت.[7] خدا از ازل به هر آنچه ارادهٔ خلقتش را داشت عالم بود، حال اگر او از ازل علم به مخلوقات دارد، از ازل هم به آن‌ها وجود داده است، زیرا علم و عمل در خدا یکی است. به علاوه، همان طور که مخلوقات را در ذات خود می‌دید، آن‌ها را در خودش آفرید. بنابراین باید نتیجه گرفت که بین خدا و مخلوقات تمایزی وجود ندارد، بلکه عین هم هستند («یکی و یکسان‌اند»[8]). مخلوقات در خدا باقی‌اند و خدا «به‌نحو شگفت‌انگیز و وصف‌ناپذیری» در ضمن مخلوقات آفریده می‌شود. بنابراین، خدا «فی‌نفسه مشتمل بر ماهیت همهٔ اشیای محسوس است و آن‌ها را ادراک می‌کند، نه به این معنا که درون خودش چیزی علاوه بر خودش دارد، بلکه بدین‌معنا که او ذاتاً و اساساً همهٔ آن چیزی است که در خود دارد؛ یعنی جوهر همهٔ موجودات مشهود در ذات او

---

1. *rationes*
2. *within*
3. See the long discussion in 3, 5 ff.
4. *extra Deum*
5. *est igitur participatio divinae essentiae assumptio*
6. 3, 9.
7. 3, 17.
8. *unum et id ipsum*

خلق می‌شود»[1]. در این‌جاست که یوهانس اسکوتوس تفسیر خود را از عدمی که همهٔ مخلوقات به‌منزلهٔ خیر الهی از آن نشئت می‌گیرند ارائه می‌دهد[2] و نتیجه می‌گیرد که خدا همه‌چیز است، یعنی از ذات و ماهیت فوق جوهری خود («که می‌گوییم در آن موجود نیست»[3]) از طریق خود در علل نخستین و سپس در آثار و معالیل علل نخستین، یعنی در مجالی خود، خلق می‌شود.[4] بالاخره این‌که، در پایان نظام طبیعی، خدا همهٔ موجودات را به خودش بازمی‌گرداند، یعنی به درون طبیعت الهی که از آن صادر شده بودند، و بدین‌ترتیب او علت فاعلی و علت غایی است؛ «کل اندر کل»[5] است.

شاید اشکال شود که یوهانس اسکوتوس ابتدا می‌گوید خدا طبیعتی است که خلق می‌کند و مخلوق نیست و سپس خدا را با طبیعتی که مخلوق است و خلق نمی‌کند یکسان می‌گیرد. چگونه می‌توان این دو مرتبه را با هم سازش داد؟ اگر ما طبیعت الهی را آنگونه که فی‌نفسه هست در نظر بگیریم می‌بینیم که بدون علت است،[6] اما درعین‌حال او علت همهٔ مخلوقات است؛ ازاین‌رو او را به‌درستی طبیعتی گویند که خلق می‌کند و مخلوق نیست. از منظر دیگر، اگر خدا در مقام علت غایی لحاظ شود، یعنی به‌عنوان پایان ضرباهنگ فرایند کیهانی، او را می‌توان «طبیعتی که نه خالق است و نه مخلوق» نامید. از طرف دیگر اگر این‌گونه لحاظ شود که او از اعماق پنهان ذات و طبیعت خود نشئت می‌گیرد و آغاز به «ظهور» می‌کند، اول در علل نخستین یا «عقول ازلی»[7] ظاهر می‌شود. این‌ها عین «کلمه»اند، که شامل آن‌هاست، به‌طوری که خدا، در خلق علل نخستین یا مبادی جوهری، بر خود ظاهر می‌شود، خودآگاه می‌گردد، و خود را خلق می‌کند، یعنی هنگامی که کلمه و «عقول بذریِ» نهفته در کلمه را ایجاد می‌کند. ازاین‌رو خدا طبیعتی است که هم خالق است و هم مخلوق. خدا در مرحلهٔ دوم صدور الهی یا تجلی الهی در آثار علل نخستین ظاهر می‌شود و از این رو «طبیعتی است که مخلوق است»، درحالی‌که چون این آثار دارای حدی هستند و به طور کلی شامل تمام آثار مخلوق می‌شوند، به‌گونه‌ای که هیچ معلول و اثر دیگری وجود ندارد، او درعین‌حال «طبیعتی است که خلق نمی‌کند».[8]

---

1. 3, 18.
2. 3, 19.
3. *in qua dicitur non esse*
4. 3, 10.
5. *omnia in omnibus*
6. 3, 23.
7. *rationes aeternae*
8. *Ibid.*

۷. تبیین تمثیلی یوهانس اسکوتوس از شش روز خلقت به روایت کتاب مقدس[1]، که آن را طبق فلسفهٔ خود شرح می‌دهد، او را، در کتاب چهارم، به نظریه‌اش دربارهٔ انسان رهنمون می‌شود. دربارهٔ انسان می‌توانیم بگوییم که او یک حیوان است و درعین‌حال می‌توانیم بگوییم که حیوان نیست؛[2] زیرا درحالی‌که او در امور تغذیه و احساس و غیره با حیوانات مشترک است، درعین‌حال دارای قوهٔ ناطقه است که خاص اوست و او را بالاتر از همهٔ حیوانات قرار می‌دهد. ولی انسان دارای دو نفس نیست، یکی نفس حیوانی و دیگری نفس ناطقه؛ فقط یک نفس ناطقه وجود دارد که بسیط است و در همهٔ اجزای بدن حضور دارد و اعمال گوناگون خود را انجام می‌دهد. بنابراین، یوهانس اسکوتوس مایل است تعریف انسان به‌عنوان «حیوان ناطق» را بپذیرد، که منظور از «حیوان» جنس است و منظور از «ناطق» فصل قریب. از طرف دیگر نفس انسان به صورت الهی خلق شده و خداگونه است و این شباهت به خدا بیانگر ذات و جوهر حقیقی انسان است. نفس آن‌گونه که در هر انسان واقعی موجود است اثر یا معلول است، آن‌گونه که در خدا وجود دارد علت نخستین است؛ هرچند این تعابیر جز دو طریق نگریستن به یک امر واحد نیست.[3] از این دیدگاه می‌توان انسان را «مثال عقلی که خلق ازلی در حکمت الهی دارد»[4] تعریف کرد.[5] این‌که این جوهر انسان، یعنی خداگونه بودن و بهره‌مندی از خدا، وجود دارد، با عقل انسان قابل شناخت است، چنان‌که عقل انسان می‌تواند بداند که «آن» خدا موجود است، ولی نمی‌تواند بداند که جوهر او چیست؛ همان طور که نمی‌تواند ماهیت خدا را بشناسد. پس درحالی‌که از منظری انسان قابل تعریف است از منظر دیگر قابل تعریف نیست، زیرا عقل یا ذهن انسان به صورت الهی خلق شده است و صورت یا تصویر الهی، مثل خود خدا، فراتر از قدرت فهم ماست. در این بحث از تعریف انسان می‌توان عناصر ارسطویی و همچنین عناصر نوافلاطونی و مسیحی را مشاهده کرد، که باعث ایجاد آرا و نگرش‌های مختلفی در این باره شده است.

یوهانس اسکوتوس بر این امر تأکید می‌کند که انسان عالم صغیر خلقت است، زیرا جهان مادی و جهان روحانی را در خود جمع کرده است، او در قدرت رشد و تغذیه با

---

1. 3, 24 ff.   2. 4, 5.   3. 4, 7.

4. *Notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta*

5. *Ibid.*

نباتات، در قدرت احساس و واکنش‌های احساسی با حیوانات، و در قدرت فهم با فرشته‌ها وجه اشتراک دارد؛ به قول پوسیدونیوس[1] او رابط (در یونانی، دسمویی[2]) است، یعنی نقطهٔ اتصال ماده و روح و جهان‌های مرئی و نامرئی است. از این دیدگاه می‌توان گفت که هر جنس حیوان در انسان موجود است نه این‌که انسان در جنس حیوان موجود باشد.[3]

۸. چهارمین مرحلهٔ فرایند طبیعت عبارت است از «طبیعتی که نه خلق می‌کند و نه مخلوق است»؛ یعنی خدا به‌عنوان حد و غایت تمام موجودات و به‌عنوان کل درکل. این مرحله همان مرحلهٔ بازگشت به خداست، یعنی حرکت متناظر صدور از خدا، زیرا توازنی در حیات طبیعت وجود دارد و همان‌طور که جهان خلقت از علل نخستین صادر شد همان طور به علل خود بازگشت خواهد کرد. «زیرا پایان کل حرکت آغاز آن است»، برای این‌که به‌واسطهٔ هیچ غایتی جز مبدأ و اصل خود به انتها نمی‌رسد؛ مبدائی که از آن حرکت آغاز شده و پیوسته طالب بازگشت به آن است، و در آن به آرامش می‌رسد. و این را نه‌تنها از اجزای عالم محسوس، بلکه از کل عالم می‌توان دریافت. پایان آن آغاز آن است، که طالب آن است و با نیل به آن معدوم خواهد شد، نه با زایل‌شدن جوهرش، بلکه از طریق بازگشتنش به مُثُلی («عقول بذری») که از آن صادر شده است.[4] لذا این جریان و فرایند یک فرایند کیهانی است و کل خلقت را متأثر می‌سازد، هرچند مادهٔ متغیر و غیرروحانی که یوهانس اسکوتوس، به تبع قدیس گرگوریوس نوسایی، آن را مجموعه‌ای از اعراض و همچون نمودی توصیف[5] می‌کند زایل خواهد شد.

علاوه بر فرایند کیهانی خلقت به طور کلی، مضمون و درونمایهٔ مشخصاً مسیحی بازگشت انسان به سوی خدا نیز وجود دارد (هرچند یوهانس اسکوتوس چند بار کم‌وبیش به استدلال عقلی می‌پردازد). انسان هبوط‌یافته به‌واسطهٔ لوگوس (کلمه یا عقل) متجسد به سوی خدا بازمی‌گردد، لوگوسی که ماهیت انسانی پیدا کرده و همهٔ انسان‌ها را در آن ماهیت انسانی نجات داده است، و یوهانس اسکوتوس بر همبستگی نوع بشر، هم در هبوط آدم و هم در رستاخیز مسیح، تأکید می‌کند. مسیح نوع بشر را به خدا

---

1. Poseidonius.
2. desmoi
3. 4, 8.
4. 5, 3.
5. 1, 34.

برمی‌گرداند، هرچند همهٔ انسان‌ها به طور یکسان با خدا اتحاد پیدا نمی‌کنند، زیرا هرچند او کل طبیعت انسان را نجات داد، «او برخی را به حالت قبلی طبیعت انسانی برمی‌گرداند، درحالی‌که برخی دیگر را فراتر از طبیعت انسانی به خداگونگی می‌رساند، ولی در هیچ‌کس بجز خود او طبیعت انسانی به طور گوهری با الوهیت متحد نمی‌شود».[1] بنابراین، یوهانس اسکوتوس ویژگی منحصربه‌فرد تجسد خدا در حضرت عیسی و رابطهٔ طبیعت انسانی مسیح با الوهیت را تأیید می‌کند؛ گرچه وقتی که مراحل بازگشت طبیعت انسانی به خدا را مطرح می‌کند، دیدگاه دیگر خود را نشان می‌دهد که کمتر سنتی است. این مراحل از این قرارند:[2] ۱) انحلال بدن انسان به عناصر چهارگانهٔ جهان محسوس؛ ۲) معاد جسمانی؛ ۳) تبدیل جسم به روح؛ ۴) بازگشت طبیعت انسانی در کلیت خود به علل نخستین ازلی و ثابت؛ ۵) بازگشت طبیعت و علل نخستین به خدا. «زیرا خدا کل درکل خواهد بود، جایی که هیچ چیز وجود نخواهد داشت بجز خدای یکتا». اما اگر در نگاه اولْ این دیدگاه با الهیات سنتی، مخصوصاً با جایگاه منحصربه‌فرد مسیح، کاملاً ناسازگاری می‌نماید، منظور یوهانس اسکوتوس این نیست که بر استغراق وحدت وجودی واقعی در خدا تأکید نماید، زیرا در ادامه می‌گوید که منظور او زوال جوهر فردی نیست بلکه ارتقای آن است. او مثال آهنی را که در آتش گداخته شده است به میان می‌آورد و می‌گوید هرچند می‌توان گفت آهن تبدیل به آتش شده است، جوهر آهن محفوظ مانده است. بنابراین، وقتی برای مثال، می‌گوید که بدن انسان تبدیل به روح شده است، می‌خواهد به تکریم و روحانیت بدن انسان اشاره نماید نه به نوعی تبدل جوهری[3]. به‌علاوه باید به خاطر داشت که یوهانس اسکوتوس صریحاً اعلام می‌کند که آموزهٔ او مبتنی بر نظریهٔ قدیس گرگوریوس نوسایی، و مفسر او ماکسیموس است، از این رو آموزهٔ او را باید در پرتو سخنان آنان درک کرد. او می‌گوید برای این‌که کسی فکر نکند که او آبای لاتینی را کاملاً به‌خاطر آبای یونانی نادیده می‌گیرد، شهادت قدیس آمبروسیوس را اضافه می‌کند. گرچه زمین و آسمان‌ها نابود می‌شوند و از بین می‌روند (زوال آن‌ها را به «بازگشت به علل»[4] تفسیر کرده‌اند که به معنای پایان جهان مادی مخلوق

---

1. 5, 25.
2. 5, 8.
3. transubstantiation.
4. *reditus in causas*

است)، این بدان معنا نیست که نفوس فردی انسان‌ها در بازگشت به علل خود معدوم خواهند شد. تأله[1] آن‌ها همان‌قدر به معنای استغراق جوهری آن‌ها در خداست که پخش نور در هوا به معنای زوال آن یا تبدل جوهری آن. موضع یوهانس اسکوتوس در این مورد کاملاً روشن است.

واقعیت این است که یوهانس اسکوتوس در خصوص بازگشت یا «رجعت» کیهانی، مانند جاهای دیگر، سعی می‌کند تعالیم کتاب مقدس و آبای کلیسا را با آرای فلسفی سنت نوافلاطونی تلفیق دهد یا به بیان دقیق‌تر «جهان‌بینی» مسیحی را در چارچوب چنان تفکری بیان کند. از آن‌جا که به حکمت مسیحی به صورت کل یکپارچه‌ای نگریسته می‌شود، هیچ تمایز روشنی بین الهیات وحیانی و فلسفه ایجاد نشده است، و کاربرد روش نظری یوهانس اسکوتوس ضرورتاً به معنی عقلانی‌سازی بالفعل موردی است، ولو نیاتش راست‌کیشانه و سنت‌گرایانه باشد. مثلاً اگرچه او بر این واقعیت تأکید می‌کند که بازگشت به خدا به فنا یا استغراق کامل تک‌تک انسان‌ها منجر نمی‌شود و هرچند در این خصوص، آرای خود را صریحاً اعلام می‌کند، اما تلقی او از ماده به‌عنوان انتهای قوس نزول صدور الهی باعث می‌شود که بگوید[2] انسان‌ها قبل از هبوط تمایز جنسی نداشتند و بعد از رستاخیز دوباره به آن حالت بازخواهند گشت (او برای تأیید آرای خود به نظریات قدیس پولس گرگوریوس نوسایی و ماکسیموس متوسل می‌شود). اگر انسان هبوط نمی‌کرد تمایز جنسی وجود نداشت و طبیعت انسانی در علت نخستین از تمایز جنسی برخوردار نیست. بنابراین، «بازگشت به علت» متضمن بازگشت به حالت طبیعت انسان در «علت نخستین» است و رهایی از وضعیت بعد از هبوط است. با این حال، «بازگشت به علت»، مرحله‌ای از فرایند کیهانی طبیعت است. بنابراین، یوهانس اسکوتوس می‌بایست اعتقاد داشته باشد که معاد جسمانی طبیعتاً واقع می‌شود[3] ـ طبیعتاً و نه به لطف (الهی)[4] ـ گرچه او در این خصوص به منظور تأیید، به سخنان گرگوریوس نوسایی، ماکسیموس و قدیس اپیفانیوس[5] متوسل می‌شود. از سوی دیگر، حداقل از نظر کلامی مسلم است که برخی چیزها را می‌توان به لطف الهی نسبت داد؛

---

1. *deificatio*
2. 5, 20.
3. 5, 23.
4. *natura et non per gratiam*
5. Epiphanius

یوهانس اسکوتوس «خداگونه»شدن را که همهٔ انسان‌ها به آن نایل نمی‌شوند، به موهبت و خواست خدا و لطف الهی نسبت می‌دهد. این نمونه‌ای است از تلاش او برای تلفیق وحی با مقتضیات نظام فکری او؛ تلاشی که البته به طور قطع مؤیداتی را از آثار متفکران اولیهٔ مسیحی بر آن یافته بود. از یک‌سو، یوهانس اسکوتوس به لحاظ نیات مسیحی خود می‌بایست معاد یا رستاخیز را لااقل به یکی از جنبه‌های لطف رایگان الهی نسبت می‌داد که از طریق مسیح عملی می‌شود، درحالی‌که دیگر آموزه‌های فلسفی او در خصوص بازگشت همهٔ موجودات به خدا به این معنی است که او باید رستاخیز را تا حدی یک فرایند طبیعی و ضروری بداند، نه‌تنها به این دلیل که خود طبیعت انسانی باید به علت خود بازگردد، بلکه به دلیل این‌که کل خلقت باید به علت خود بازگردد و برای همیشه در آن باقی بماند؛ این عملاً در انسان به‌عنوان عالم صغیر مشهود و مضمون است.[1]

۹. اگر قرار است رجعت کیهانی به خدا در انسان و از طریق انسان صورت گیرد، به‌طوری که به قول قدیس پولس، خدا کل درکل شود، در آن صورت چگونه می‌توان اعتقاد به آموزهٔ سنتی کلامی در خصوص عقوبت ابدی دوزخیان داشت؟ طبق تعالیم کتاب مقدس، فرشته‌ها و انسان‌های هبوط‌یافته که در نهایت توبه نکنند، تا ابد در عذاب خواهند بود؛ درحالی‌که از سوی دیگر عقل می‌گوید شر نمی‌تواند پایان‌ناپذیر باشد، زیرا خدا کل درکل خواهد شد و شر به طور مطلق ضد خداست که خیر است.[2] چگونه می‌توان این دو موضوع را با هم سازش داد بدون این‌که حجیت عقل را رد کرد؟ پاسخ یوهانس اسکوتوس[3] استادانه است و نمونه‌ای از «توجیه عقلی» اوست. چیزی را که خدا به وجود آورده نمی‌تواند شر باشد، بنابراین، طبایع و جواهر شیاطین و انسان‌های بد باید خوب باشد. او در این خصوص از دیونوسیوس مجعول نقل قول می‌کند. بنابراین، انسان‌های بد و شیاطین هرگز نیست نمی‌شوند. تمام موجوداتی که خدا خلق کرده است به خدا رجعت می‌کنند و کل «طبیعت»، از جمله طبیعت انسان، در خدا جذب می‌شود؛ از این رو غیرممکن است که طبیعت انسان تا ابد مجازات شود. پس مجازاتی که در کتاب مقدس توصیف شده است چیست؟ اولاً آن‌ها دارای خصلت مادی و جسمانی نیستند؛ ثانیاً آن‌ها فقط بر چیزی تأثیر می‌گذارند که خدا خلق نکرده است؛

1. 5, 25.
2. 5, 26-7.
3. 5, 27-8.

آنچه که خارج از «طبیعت» است. حال، خدا ارادهٔ فاسد انسان‌های بد و شیاطین را ایجاد نکرده است و این بخش است که مجازات خواهد شد. اما اگر قرار است همهٔ موجودات به خدا رجعت کنند و خدا کل درکل شود، چگونه مجازات می‌تواند محاط در خدا باشد؟ به‌علاوه اگر خباثت و همهٔ کفر از بین برود چه چیزی برای مجازات باقی می‌ماند؟ مجازات باید عبارت باشد از ممانعت ازلی خداوند از این گرایش اراده که خود را بر روی تصاویر محفوظ در حافظه از اعیان مطلوب زمینی متمرکز کند. از این رو خدا کل درکل خواهد بود و همهٔ بدی‌ها از بین خواهد رفت، اما ارادهٔ پلید به طور ابدی مجازات خواهد شد. اما آشکار است که از دیدگاه کلام سنتی باید «پلید» و «معذب» را در داخل گیومه قرار داد، زیرا یوهانس اسکوتوس تعالیم کتاب مقدس را برای ادای اقتضائات نظام فلسفی خود به صورت عقلانی مطرح کرده است.[1] تمام طبیعت بشری و همهٔ انسان‌ها بدون استثنا، با بدن‌های روحانی‌شده و با برخورداری کامل از خیرهای طبیعی، مبعوث خواهند شد؛ هرچند فقط برگزیدگانْ از «خداگونگی» بهره‌مند خواهند شد.[2]

پس نتیجه می‌شود که طبیعت الهی غایت و پایان موجودات است، که به «عقول ازلی» خود بازمی‌گردند و آن‌جا می‌مانند، یعنی «دیگر مخلوق نامیده نمی‌شوند»، زیرا خدا کل درکل خواهد شد و «همهٔ مخلوقات به محاق خواهند رفت، یعنی تبدیل به خدا می‌شوند؛ همان طور که ستارگان هنگام طلوع خورشید محو می‌شوند».[3]

۱۰. کتاب دربارهٔ تقسیمات طبیعت به آن اندازه‌ای که شایستهٔ کیفیت چشمگیر آن به‌عنوان معرف نوعی مابعدالطبیعهٔ نظام‌مند بود تأثیرگذار نبوده است، ولی مورد استفادهٔ بسیاری از متفکران قرون وسطا از رمیگیوسِ اوسری[4] گرفته تا آمالریکِ بِنی[5] و از جمله برنگاریوس[6]، آنسلم لانی[7] و ویلیام آو مالمزبری[8] که آن کتاب را تحسین می‌کرد ولی علاقهٔ یوهانس اسکوتوس را به متفکران یونانی تأیید نمی‌کرد، و همچنین هونوریوس‌اوتونی قرارگرفت[9]؛ درحالی‌که ابن‌سینای مجعول[10] درکتاب دربارهٔ عقول[11]، که در نیمه یا اواخر قرن دوازدهم آن را تألیف کرد، متأثر از آن کتاب بود. این‌که

---

1. 5, 29 - 36.
2. 5, 36.
3. 3, 23.
4. Remigius of Auxerre
5. Amalric of Bene
6. Berengarius
7. Anselm of Laon
8. William of Malmesbury
9. Honorius of Autun
10. Pseudo - Avicenna
11. *De Intelligentiis*

آلبیگاییان[1] به این کتاب روی آوردند و آمالریک بنی (در پایان قرن دوازدهم) از نظریهٔ یوهانس اسکوتوس در قالب وحدت وجودی استفاده کرد به این منجر شد که پاپ هونوریوس سوم در سال ۱۲۲۵، کتاب را محکوم کرد و دستور داد که سوزانده شود؛ گرچه دستور او هرگز کاملاً اجرا نشد. محکومیت کتاب دربارهٔ تقسیمات طبیعت و تفسیری که به محکومیت آن منجر شد بالطبع این سؤال را پیش می‌آورد که آیا یوهانس اسکوتوس به‌راستی معتقد به وحدت وجود بود یا نه.

من نظر خود را قبلاً اعلام کرده‌ام که یوهانس اسکوتوس اندیشمندی سنت‌گرا بود، ولی نکاتی در جهت تأیید این سخن وجود دارد که می‌توان اجمالاً به آن‌ها اشاره کرد. اولاً، او مفصل از آثار و آرای نویسندگانی که آن‌ها را به‌طور قطع راست‌کیش می‌دانست و احساس می‌کرد که افکارش با آن‌ها هماهنگ است اقتباس می‌کند. برای مثال، او از آثار قدیس گرگوریوس نوسایی و دیونوسیوس مجعول (که او را قدیس دیونوسیوس آریوپاگوسی می‌خواند) استفادهٔ گسترده‌ای می‌کند و برای این‌که غافل از آبای لاتینی هم به نظر نرسد برای تأیید آرای خود به قدیس آوگوستینوس و قدیس آمبروسیوس استناد می‌کند. به‌علاوه، یوهانس اسکوتوس افکار و تأملاتش را مبتنی بر خود کتاب مقدس می‌دانست. برای مثال، نظریهٔ مرحلهٔ چهارم طبیعت یعنی «خدای کل درکل»[2] ریشه در سخنان قدیس پولس دارد[3]: «وقتی همهٔ موجودات مطیع او باشند پسر نیز مطیع او خواهد بود که همهٔ موجودات را مطیع او گردانید تا آنکه خدا کل درکل باشد»، درحالی‌که نظریهٔ «روحانی‌شدن» بدن در رستاخیز مبتنی بر این سخن پولس است که بدن در فساد کاشته می‌شود و در پاکی برمی‌خیزد و بدن برخاسته یک بدن «روحانی» است. یوهانس اسکوتوس همچنین، در شرح و تبیین آفرینش، از باب اول انجیل یوحنا مفهوم لوگوس (کلمه) را که از طریق آن همهٔ موجودات خلق شده‌اند وام می‌گیرد، درحالی‌که موضوع «خداگونه شدن» در آثار آبای کلیسا موضوع متداولی بود.

اما حتی اگر یوهانس اسکوتوس طوری می‌نوشت که گویی نظام فکری او مبتنی بر کتاب و سنت است، آیا ممکن نبود که او آگاهانه متن کتاب مقدس را توجیه عقلی

---

1. Albigensians 2. *Deus omnia in omnibus* 3. 1 Cor., 15. 28.

می‌کرد، و این، به زبان ساده، یعنی که آن را جدی نمی‌گرفت؟ آیا او نمی‌گوید[۱] که مرجعیت یا حجیت از عقل راستین ناشی می‌شود و عقل به هیچ وجه از حجیت ناشی نمی‌شود؛ این‌که هر حجیتی که مورد تأیید عقل نباشد ضعیف می‌نماید؛ این‌که عقل راستین نیاز به تأیید هیچ حجیتی ندارد و این‌که حجیت چیزی نیست جز حقیقتی که به مدد قدرت عقل قابل کشف است و در آثار آبای کلیسا برای استفادهٔ اخلاف ارائه شده است؛ و آیا این دال بر آن نیست که او برای حجیت ارزشی قائل نبود؟ به نظر من، اگر براساس متن داوری شود، وقتی یوهانس اسکوتوس در این‌جا سخن از «حجیت» به میان می‌آورد، به سخنان کتاب مقدس اشاره نمی‌کند بلکه به تعلیم آبای کلیسا و تفسیر آن‌ها بر جملات کتاب مقدس اشاره دارد. البته هرچند این درست است که حجیت باید متکی بر عقل باشد، به این معنا که باید مدارک معتبری پشتوانه‌اش باشد، سخن یوهانس اسکوتوس مبنی بر این‌که حجیتْ چیزی جز حقیقتی نیست که توسط عقل کشف می‌شود و از طریق آبای کلیسا ارائه شده است از منظر کلامی قابل قبول نیست (منظور من این است که اگر با آموزهٔ راست‌کیشانهٔ سنت مقایسه شود). اما ظاهراً منظور یوهانس اسکوتوس این نیست که، برای مثال، آموزهٔ تثلیثْ حقیقتی یافتهٔ عقل است و نه امری وحیانی، بلکه این است که تبیین یا شرح آن اصل جزمی با تلاش این یا آن پدر کلیسا فقط نتیجهٔ فعالیت عقلانی آن پدر است و سخن آخر نیست. منظور او این نیست که بگوید اصول محکمی را که در کتاب مقدس مطرح شده و افرادی مثل قدیس آوگوستینوس حفظ کرده‌اند می‌توان مورد سؤال عقلی قرار داد، بلکه منظورش این است که شرح و بسط عقلانی این اصول در آثار آوگوستینوس، با همهٔ احترامی که برای آن قائل است، محصول عقل است و نمی‌توان آن را برابر با خود اصول گرفت. بنابراین، موضع او چنین است که اگر پولس رسول می‌گوید خدا کل درکل خواهد بود این یک حقیقت وحیانی است، ولی وقتی سخن از تعیین این است که منظور پولس از این سخن چیست و چگونه می‌توان دقیقاً آن را فهمید، عقل دادگاه نهایی است. من قصد ندارم که بگویم این نگرش از نظر کلامی قابل قبول است؛ منظورم این است که اعم از این‌که نظر واقعی یوهانس اسکوتوس قابل قبول باشد یا نه، او هیچ اصل بماهو اصلی را زیر سؤال نمی‌برد و یا

---

1. 1, 69.

ادعای انکار آن را ندارد، بلکه ادعای حق تفسیر آن را دارد و «توجیه عقلی» او عبارت از همین است. وقتی او به کتاب مقدس متوسل می‌شود جدی است، زیرا صادقانه اعتقاد داشت که تعالیم وحی باید به طور عقلانی، و به تعبیر ما به‌نحو فلسفی، تفسیر شوند. یکی از دلایل آن این است که او تمایز قاطعی بین کلام و فلسفه نمی‌گذارد. نظام فکری او «حکمت مسیحی» را مفروض می‌گیرد (از جمله، حقایقی که فقط با عقل قابل کشف است، مثل وجود خدا و حقایقی که وحی شده ولی با عقل صرف قابل درک نیستند؛ مانند تثلیث اقانیم در الوهیت) و یک تلاش نظری است برای بیان حکمت مسیحی به‌عنوان کلی یکپارچه و اندام‌وار، بدون این‌که تمایز روشنی بین قلمرو فلسفه و وحی گذاشته شود؛ و این تلاش لاجرم مستلزم نوعی توجیه عقلی است. تکرار می‌کنم که من قصد ندارم از توجیه عقلی یوهانس اسکوتوس دفاع کنم، بلکه هدف توضیح نگرش اوست؛ به نظر من این خطاست که «توجیه عقلی» او را طوری تفسیر کنیم که گویی بعد از تفکیک کامل فلسفه از کلام مطرح شده است. نگرش او با نگرش الهی‌دانان متأخر قرون وسطا که سعی می‌کردند تثلیث را به طریق «ضرورت عقلی»[1] ثابت کنند تفاوت اساسی ندارد. اگر یوهانس اسکوتوس آگاهانه یک «فیلسوف» به معنای دقیق کلمه می‌بود و نه چیزی دیگر، در آن صورت می‌توانستیم او را عقل‌گرا به معنی جدید بخوانیم، اما او توأمان (یا مغشوش، اگر این دقیق‌تر است) هم فیلسوف بود و هم الهی‌دان؛ و توجیه عقلی او از «نظر روان‌شناسی»، کاملاً با اعتقاد او به وحی مطابقت داشت. بنابراین، وقتی او می‌گوید[2] نمی‌خواهد به نظر برسد که در مقابل رسول یا شهادت «رساله‌ها و مراجع مقدس»[3] مقاومت می‌کند، کاملاً صادق است. درواقع، حقیقت نگرش او را به طور تحسین‌انگیزی این سخن او نشان می‌دهد که «برما نیست که آرای آبای مقدس را مورد داوری قرار دهیم، بلکه باید آن‌ها را با تکریم و احترام قبول کنیم، هرچند منع نشده‌ایم از این‌که (از بین عقاید آن‌ها) عقیده‌ای را که به نظر عقل با کلام الهی سازگارتر است برگزینیم»[4]. برای مثال، یوهانس اسکوتوس آموزهٔ مجازات ابدی را می‌پذیرد زیرا آموزه‌ای وحیانی است، و آن را صادقانه می‌پذیرد، اما معتقد است که این مانع از آن

1. *rationibus necessariis*
2. 1, 7
3. *summae ac sanctae auctoritatis*
4. 2, 16.

نمی‌شود که او آن را طوری تبیین کند که با بقیهٔ نظام فکری او سازگار باشد؛ نظامی که معتقد است اساساً مبتنی بر وحی است.

شاید به نظر برسد که بحث ما از مطلب مورد نظر دور شده است؛ ولی درواقع چنین نیست. برای مثال اصل جزمی وحی در مسیحیت به ما می‌آموزد که عالم را خدا از عدم خلق کرده است و این‌که مخلوقاتْ خدا نیستند. حال نظام کلی یوهانس اسکوتوس مقتضی آن است که تمام مخلوقات به خدا بازگردند و خدا کل درکل شود. یوهانس اسکوتوس با قبول این‌که هر دو حقیقت مبتنی بر تعالیم الهی‌اند باید آن‌ها را با هم به‌نحوی عقلی سازش دهد، به‌نحوی که «بازگشت به خدا»[1] به نتیجه‌ای منجر نشود که ظاهراً به آن می‌انجامد، یعنی نوعی استغراق وحدت وجودی، و این‌که بیان تمایز بین خدا و مخلوقات این سخن پولس را نقض نکند که خدا کل درکل خواهد بود. شاید روند سازگاری، پای او را به عرصه‌ای کشانده که الهی‌دانان توماسی آن را «توجیه عقلی» می‌نامند؛ اما قیود احتیاطی او، برای مثال این‌که مخلوقات به خدا بازمی‌گردند و «خدا» می‌شوند، نه «برای این‌که از زمین نابود شوند» بل «برای این‌که تهذیب شوند»[2]، باجی برای شوخی با الهی‌دانان نیستند، بلکه اظهارات صادقانهٔ یوهانس اسکوتوس‌اند که می‌خواست آموزهٔ مسیحی را ــ یا آنچه را او، به غلط یا درست، آموزهٔ مسیحی می‌دانست ــ حفظ کند.

این‌که کشمکشی بین عناصر مسیحی و نوافلاطونی در اندیشهٔ یوهانس اسکوتوس به وجود می‌آید مطلبی است که قبلاً به آن اشاره شد، ولی شایسته است که دوباره بر آن تأکید شود، زیرا با مسئلهٔ «عقل‌گرایی» او نسبتی دارد. یوهانس اسکوتوس براساس سنت نوافلاطونی که از طریق دیونوسیوس مجعول به او به ارث رسید معتقد بود[3] که خدا در ذات خود، یعنی طبیعتی که خلق می‌کند و مخلوق نیست، برای خودش غیرقابل فهم و ناشناخته است، زیرا نامتناهی و فوق ذاتی است؛ و این‌که فقط در تجلیات خود بر خود آشکار می‌شود. مسلماً این تکرار آن نظریهٔ نوافلاطونی است که احد[4]، خدای متعال[5]، فراتر از اندیشه و خودآگاهی است، زیرا اندیشه و خودآگاهی متضمن دوگانگی فاعل

---

1. *ita ut non sint*
2. ut melius sint
3. E. g. 3, 23.
4. the One.
5. the ultimate Godhead

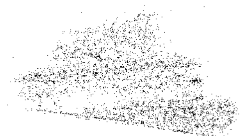
شناسا و موضوع شناسایی است. حال، این‌که خدا در ذات خود برای ذهن مخلوق غیرقابل درک است، بی‌تردید یک عقیدهٔ مسیحی است، اما این‌که او برای خود قابل فهم[1] نباشد جزء تعالیم مسیحیت نیست. بنابراین، یوهانس اسکوتوس اگر می‌خواهد هردو را حفظ کند باید آن‌ها را به‌نحوی با هم سازش دهد، و او می‌کوشد این کار را از این طریق انجام دهد که اولین تجلی الهی را ظهور لوگوس محسوب کند که دربرگیرندهٔ علل نخستین است؛ به‌طوری‌که در لوگوس و از طریق لوگوس خدا (گرچه نه زماناً) خودآگاه می‌شود و بر خود ظاهر می‌شود. بنابراین، لوگوس مطابق با «نوس» نوافلاطونی است، و از میل به حفظ آموزهٔ مسیحی و اصول آنچه یوهانس اسکوتوس آن را فلسفهٔ راستین می‌داند، نوعی توجیه عقلی پدیدار می‌شود. اشتیاق به حفظ آموزهٔ مسیحی واقعاً صادقانه است، ولی کشمکش بین دو عنصر نیز اجتناب‌ناپذیر است. اگر جملاتی از یوهانس اسکوتوس را بیرون از متن آن‌ها در نظر بگیریم باید بگوییم او یا وحدت وجودی بود یا خداپرست. برای مثال، این سخن که تمایز بین مراحل دوم و سوم طبیعت فقط ناشی از اَشکال استدلال عقلی بشر است[2] به‌خودی‌خود کاملاً وحدت وجودی است، درحالی‌که این سخن که تمایز جوهری بین خدا و مخلوقات همیشه پابرجاست کاملاً خداباورانه است. شاید به نظر برسد که ما باید دسته‌ای از جملات را بی‌قید و شرط انتخاب کنیم، اما این رویکرد به این تصور منجر شده است که یوهانس اسکوتوس با علم و آگاهی فردی وحدت وجودی بود که سنت را جدی نمی‌گرفت و در لفظ بدان باج می‌داد. ولی اگر کسی پی ببرد که او مسیحی صادقی بود که درعین‌حال سعی کرد بین تعالیم مسیحی و فلسفهٔ عمدتاً نوافلاطونی سازش ایجاد کند و یا به عبارت دقیق‌تر حکمت مسیحی را با تنها چارچوب فکری موجود در آن زمان، که از قضا عمدتاً نوافلاطونی بود، بیان کند، همچنین باید بتواند دریابد که، به‌رغم تنش موجود و گرایش به توجیه عقلی اعتقادات مسیحی، تا آن‌جا که به دیدگاه شخص فیلسوف مربوط می‌شود آشتی و سازش خرسندکننده‌ای انجام گرفته است. البته این واقعیت تغییر نمی‌کند که فقط اندکی از سخنان او، اگر جداگانه لحاظ شوند، نیستند که آموزهٔ وحدت وجودی را تأیید می‌کنند؛ سخنان دیگری از او با تعالیم کلامی راست‌کیشانه‌ای مانند مجازات ابدی

1. self - luminous 2. 2, 2.

غیرقابل سازش‌اند؛ با توجه به چنین جملاتی بود که بالاخره کتاب دربارهٔ تقسیمات طبیعت را مقامات کلیسا محکوم کردند. اما آن کتاب، چه راست‌کیشانه باشد چه نباشد، گواه بر یک ذهن قوی و دقیق است؛ ذهن فیلسوفی که از تمام متفکران زمان خود یک سر و گردن بالاتر بود.

بخش سوم

قرن دهم، یازدهم، و دوازدهم



فصل چهاردهم

مسئلهٔ کلیات

اوضاع بعد از مرگ شارلمانی ــ ریشهٔ بحث در متون فرفوریوس و بوئتیوس ــ اهمیت مسئله ــ واقع‌گرایی افراطی ــ اصالت تسمیهٔ روسکلّینوس[1] ــ تلقی قدیس پتروس دامیانوس[2] از جدل ــ گیوم شامپویی[3] ــ آبلار ــ گیلبرتوس پورّتانوس[4] و جان آو سالزبری[5] ــ اوگِ سن ویکتوری[6] ــ قدیس توماس آکوئینی

۱. شاید این انتظار وجود داشته باشد که احیای علم و ادب در عهد شارلمانی به رشد تدریجی فلسفه منجر شده باشد (حفظ آنچه از پیش موجود بود به این منظور بود) و این‌که متفکران توانسته باشند علم را گسترش دهند و مسیر نظری‌تری را دنبال کنند، مخصوصاً وقتی که اروپای غربی پیشاپیش به نمونه‌ای از نظریه‌پردازی و نظام‌سازی فلسفی یوهانس اسکوتوس مجهز بود. اما واقعیت بدین‌صورت نبود، زیرا عوامل

1. Roscelin
2. St. Peter Damian
3. William of Champeaux
4. Gilbert de la Porree
5. John of Salisbury
6. *Hugh of St. Victor*

تاریخی خارج از قلمرو فلسفه، امپراتوری شارلمانی را در عصر تاریکی جدیدی، یعنی عصر تاریکی قرن دهم، فروبرد و بر رنسانس کارولنژی خط بطلان کشید.

پیشرفت فرهنگی تا حدی بستگی به حفظ تمرکزگرایی داشت که در دورهٔ شارلمانی وجود داشت، ولی بعد از مرگ او امپراتوری منشعب شد و انشعاب امپراتوری در میان اخلاف شارلمانی توأم با رشد فئودالیسم، و لذا تمرکززدایی بود. چون عملاً فقط با اهدای زمین می‌شد از اشراف قدردانی کرد، آن‌ها با به دست‌آوردن زمینْ هرچه بیشتر از پادشاه مستقل شدند و منافع آن‌ها متخالف یا متعارض شد. برخی از اهل کلیسا که از رتبهٔ بالایی برخوردار بودند به اربابان فئودال تبدیل شدند و زندگی راهبانهٔ آن‌ها از بین رفت (برای مثال، به‌واسطهٔ روال معمول انتصاب راهبان غیرروحانی) و مقام اسقفی وسیله‌ای جهت تکریم و تقدیر از خادمان پادشاه شد. دستگاه پاپی[1] در فرانسه، که می‌توانست از وخیم‌ترشدن اوضاع جلوگیری کند، خود از نظر اخلاقی و معنوی در انحطاط شدیدی گرفتار بود، و از آن‌جایی که تعلیم‌وتربیت عمدتاً در اختیار راهبان و مقامات کلیسایی بود، نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیر فروپاشی امپراتوری شارلمانی، افت فعالیت‌های علمی و آموزشی بود. اصلاحات تا تأسیس کلونی[2] در سال ۹۱۰ شروع نشد؛ البته نفوذ اصلاحات کلونی هم به‌تدریج حس شد. قدیس دانستن[3]، که در دیر کلونیِ شهرِ گان[4] بود، آرمان‌های کلونی را به انگلستان نیز برد.

علاوه بر عوامل درونی که مانع ثمردهی کامل رنسانس کارولنژی شد (مانند فروپاشی سیاسی که در قرن دهم باعث انتقال امپراتوری از فرانسه به آلمان و انحطاط زندگی راهبانه و کلیسایی و ضعف دستگاه پاپی شد)، عوامل خارجی مانند حملهٔ نروژی‌ها[5] در قرن‌های نهم و دهم میلادی، که مراکز ثروت و فرهنگ را نابود کرد و مانع از رشد تمدن شد، و حملهٔ مسلمانان عرب[6] و مغول‌ها نیز مؤثر بود. فساد داخلی، همراه با حملات خارجی، پیشرفت فرهنگی را غیرممکن ساخت. حفظ یا تلاش برای حفظ وضع موجود، تنها کار قابل اجرا بود و رشد علم و فلسفه دوباره به آینده موکول شد. علاقه به فلسفه بیشتر حول‌وحوش مسائل جدلی، مخصوصاً حول مسئلهٔ کلیات بود و

---

1. The Papacy
2. Cluny
3. ST. Dunstan
4. Ghent
5. Norsemen
6. Saracens

نقطهٔ شروع این بحث را برخی متون فُرفوریوس و بوئتیوس فراهم آورد.

۲. بوئتیوس در تفسیر خود بر ایساغوجی فرفوریوس[1] از او چنین نقل می‌کند که فعلاً به این بحث نمی‌پردازد که آیا جنس[2] و نوع[3] از امور موجودند یا فقط از مفاهیم‌اند؛ اگر وجود دارند آیا مادی‌اند یا غیرمادی؛ و آیا مفارق‌اند[4] یا غیرمفارق، زیرا چنین مطالب ارزنده‌ای را نمی‌توان در یک متن مقدماتی مورد بحث قرار داد. هرچند خود بوئتیوس در ادامه آن را مورد بررسی قرار می‌دهد، نخست به دشواربودن مسئله و لزوم دقت در بررسی آن اشاره می‌کند و سپس می‌گوید دو راه وجود دارد که طبق آن مفهومی بتواند چنان شکل بگیرد که محتوای آن در موجودات خارج آن‌طور که در آن مفهوم هست یافت نشود. برای مثال، کسی شاید انسان و اسب را در کنار هم قرار دهد و مفهوم قنطورس را تشکیل دهد، یعنی در کنار هم قراردادن اشیائی که طبیعت ترکیب آن‌ها را قبول نمی‌کند و چنین مفهوم‌هایی که من‌عندی ساخته می‌شوند «جعلی»اند. از سوی دیگر، اگر ما مفهوم خط را داشته باشیم، یعنی خط محضی که مورد نظر علمای هندسه است، در آن صورت، هرچند این درست است که خط محض به‌تنهایی در خارج از ذهن وجود ندارد، اما «جعلی» نیست، زیرا اجسام متضمن خطوط‌اند و تمام آنچه ما انجام داده‌ایم این است که خط را جدا کرده و به صورت انتزاعی در نظر گرفته‌ایم. ترکیب (همان‌طور که از ترکیب انسان و اسب قنطورس ایجاد می‌شود) مفهوم جعلی و کاذب ایجاد می‌کند، درحالی‌که انتزاع باعث ایجاد مفهومی می‌شود که حقیقی است؛ حتی اگر شیء تصورشده در خارج به صورت انتزاعی یا مفارق موجود نباشد.

باری، مفاهیم جنس و نوع از مفاهیم نوع دوم‌اند، یعنی با انتزاع ساخته می‌شوند. وجه شباهت انسانیت از افراد انسانی انتزاع می‌شود و این وجه شباهت، که مورد نظر ذهن است، همان مفهوم نوع است؛ درحالی‌که مفهوم جنس با بررسی وجوه شباهت به وجود می‌آید. نتیجه این‌که «جنس و نوع در افرادند، اما در مقام تفکرْ کلی‌اند». آن‌ها «حال در اشیای محسوس‌اند، ولی بدون اجسامْ متعلق فهم‌اند». در خارج از ذهن، جنس و نوع دارای موضوع واحدی هستند، یعنی فرد، ولی این امر مانع نمی‌شود که آن‌ها

---

1. *P. L.*, 64, col. 82-6.
2. genera
3. species
4. separate from sensible objects

به صورت جداگانه در نظر گرفته شوند، همان طور که خط هم می‌تواند مقعر باشد و هم محدب و ما می‌توانیم تصورات مختلفی از مقعر و محدب داشته باشیم و آن‌ها را به صورت‌های گوناگون تعریف کنیم.

بنابراین، بوئتیوس مواد لازم را برای حل ارسطویی این مسئله ارائه کرد؛ گرچه در ادامه می‌گوید که صلاح نمی‌بیند بین افلاطون و ارسطو داوری کند، بلکه فقط به شرح و بررسی آرای ارسطو پرداخته است، زیرا کتاب او دربارهٔ مقولات است که مؤلف آن ارسطو است. هرچند بوئتیوس مواد لازم برای حل مسئلهٔ کلیات را در راستای واقع‌گرایی معتدل فراهم کرد و هرچند نقل قول‌های او از فرفوریوس و شرح او بر آن‌ها بحث از این مسئله را در اوایل قرون وسطا آغاز کرد، اولین راه حل قرون وسطاییان در جهتی نبود که بوئتیوس پیشنهاد کرد، بلکه «ساده‌ترین» شکل واقع‌گرایی افراطی بود.

۳. فرد بی‌توجه شاید تصور کند که قرون وسطاییان اولیه، با مشغول کردن ذهن خود به این مسئله، موضوع بی‌فایده‌ای را مورد مداقه قرار داده، درگیر نوعی بازی جدلی بی‌ثمر شده‌اند، ولی تأمل مختصری می‌تواند اهمیت این مسئله را نشان دهد، حداقل اگر تبعات آن مورد توجه قرار گیرد.

اگرچه آنچه ما می‌بینیم و لمس می‌کنیم جزئیات‌اند، وقتی دربارهٔ آن‌ها فکر می‌کنیم چاره‌ای جز استفاده از کلمات و مفاهیم کلی نداریم؛ همان طور که وقتی می‌گوییم «این شیء جزئی که من می‌بینم درخت است، دقیق‌تر بگوییم درخت نارون است». چنین حکمی اثبات یک شیء خاص از نوع خاص است، یعنی متعلق به جنس درخت و اثبات وجود نوع درخت نارون است؛ اما واضح است که شاید اشیای بیشتری، علاوه بر آن نوعی که واقعاً درک شد، وجود داشته باشد که همان واژه‌ها را بتوان به آن‌ها اطلاق کرد و در همان مفاهیم بگنجند. به عبارت دیگر، اشیای خارج از ذهنْ جزئی‌اند، درحالی‌که مفاهیم ذاتاً کلی و عام‌اند؛ به این معنا که آن‌ها را می‌توان به یکسان بر افراد متعدد حمل کرد. اما اگر اشیای خارج از ذهن جزئی و مفاهیم انسانی کلی باشند، واضح است که کشف رابطهٔ بین آن‌ها مهم خواهد بود. اگر این واقعیت که اشیا جزئی و مفاهیم کلی‌اند به این معنی است که مفاهیم کلی در خارج هیچ مبنایی ندارند، اگر کلیت مفاهیم به این معنی است که آن‌ها مفاهیم و تصورات صرف‌اند، در آن صورت شکافی بین فکر و اشیا ایجاد می‌شود؛ اعتبار شناخت و علم ما، تا زمانی‌که به صورت مفاهیم و احکام کلی بیان

می‌شوند، از همان آغاز مورد سؤال قرار خواهد گرفت. دانشمند علم خود را با واژه‌های انتزاعی و کلی بیان می‌کند (برای مثال از الکترون خاصی سخن نمی‌گوید بلکه از الکترون‌ها به طور کلی سخن می‌گوید) و اگر این واژه‌ها مبنایی در خارج نداشته باشند علم او ساختاری من‌عندی خواهد بود که ربطی به واقعیت ندارد. درواقع تا زمانی که احکام بشری از خصلت کلی برخوردار باشند و یا متضمن مفاهیم کلی باشند، مانند این گزاره که این گل رُزْ سرخ است، مشکل به کل علم و معرفت انسان سرایت خواهد کرد؛ و اگر به مسئلهٔ وجود مبنای خارجی برای مفاهیم کلی پاسخ منفی داده شود، نتیجهٔ آن شکاکیت خواهد بود.

مسئله را می‌توان به طرق مختلف مطرح کرد؛ چنان‌که از نظر تاریخی در زمان‌های مختلف اشکال مختلفی به خود گرفته است. برای مثال شاید به صورت زیر مطرح شود: «در خارج، چه چیزی، در صورت امکان، با مفاهیم کلی موجود در ذهن مطابقت دارد؟» شاید بتوان این را رویکرد وجودشناسانه نامید. قرون وسطاییان متقدم موضوع را به این صورت مورد بحث قرار می‌دادند. یا شاید پرسیده شود که مفاهیم کلی «چگونه» به وجود می‌آیند؟ این رویکرد روان‌شناسانه است و محل تأکیدش با رویکرد اول متفاوت است، هرچند ارتباط تنگاتنگی بین دو رویکرد وجود دارد و نمی‌توان به سؤال وجودشناسانه پرداخت؛ بدون این‌که به‌نحوی به سؤال روان‌شناسانه نیز پاسخ گفت. پس اگر کسی راه حل مفهوم‌گرایانه[1] را در نظر بگیرد، یعنی این‌که مفاهیم کلی صرفاً ساختارهای مفهومی‌اند[2]، در آن صورت می‌تواند بپرسد معرفت علمی، که برای اهداف «عملی» یک واقعیت است، چگونه «ممکن» است. اما این سؤال به هر طریقی که مطرح شود و هر صورتی که به خود بگیرد از اهمیت اساسی برخوردار است. احتمالاً یکی از عواملی که ممکن است باعث این تصور شود که متفکران قرون وسطا به مسئله‌ای نسبتاً بی‌اهمیت پرداخته‌اند این است که آن‌ها عملاً توجه خود را به جنس و نوع در مقولهٔ جوهر[3] محدود می‌کردند. نه این‌که مسئله در این شکل محدودش مهم نباشد، اما اگر در خصوص مقولات دیگر نیز مطرح شود تبعاتش لااقل در بخش عظیمی از معرفت بشری بدیهی‌تر می‌شود. معلوم می‌شود که مسئله در نهایت مسئلهٔ

1. conceptualist 2. conceptual constructions 3. substance

معرفت‌شناسانهٔ نسبت فکر با واقعیت است.

۴. اولین راه حلی که قرون وسطاییان برای این مسئله ارائه دادند به «واقع‌گرایی افراطی»[1] مشهور شد. این‌که از نظر تاریخی اولین راه‌حل بود گواهش این است که مخالفان آن برای مدتی معروف به «متجددان»[2] بودند، درحالی‌که برای مثال آبلار به آن به‌عنوان «نظریهٔ قدیمی»[3] اشاره می‌کند. طبق این نظر، مفاهیم جنسی و نوعی ما مطابق با واقعیتی هستند که خارج از ذهن در اشیا وجود دارد، یعنی واقعیت موجودی که افراد در آن مشترک‌اند. بنابراین، مفهوم انسان یا انسانیت بیانگر یک واقعیت است، انسانیت یا جوهر ماهیت انسان، که به همان صورتی که در ذهن است در خارج از ذهن نیز موجود است، یعنی به‌عنوان جوهر واحدی که همهٔ انسان‌ها در آن مشترک‌اند. اگر در نظر افلاطون مفهوم انسان بیانگر ماهیت آرمانی انسان است که جدا و خارج از انسان‌های جزئی موجود است، یعنی آرمانی که انسان‌های جزئی به درجات مختلف تجسم یا «روگرفت»[4] آن هستند، واقع‌گرایان قرون وسطا معتقد بودند که مفهوم بیانگر جوهر واحدی است که در خارج از ذهن موجود است و انسان‌ها از آن بهره‌مندند یا وجوه عرضی آن محسوب می‌شوند. مسلماً این نظر فوق‌العاده خام است و حاکی از فهم کاملاً نادرست رویکرد بوئتیوس به این مسئله؛ زیرا فرض آن این است که تا موضوعی که در قالب مفهومْ بیان شده در خارج از ذهن دقیقاً به همان نحوی که در ذهن موجود است وجود نداشته باشد، آن مفهوم کاملاً ذهنی خواهد بود. به عبارت دیگر، فرض می‌شود که تنها راه حفظ عینیت شناخت ما اعتقاد به مطابقت دقیق و خام فکر با اشیاست.

واقع‌گرایی، قبلاً، برای مثال در تعالیم فردگیسیوس[5] وجود داشت. او که جانشین آلکوئین در مقام رئیس دیر سن مارتَن در تور شد معتقد بود که هر نام یا واژه‌ای مستلزم یک واقعیت مثبت متناظر (برای مثال، تاریکی یا عدم) است. در تعالیم یوهانس اسکوتوس اریوگنا نیز چنین نظری وجود دارد. ما بیانی از این نظریه را در تعالیم رمیگیوس اوسری می‌یابیم که معتقد بود نوع یک «جوهر مفارق»[6] از جنس است و

1. Exaggerated Realism
2. *moderni*
3. *antiqua doctorina*
4. imitat
5. Fredegisius
6. *partitio substantialis*

این‌که نوع، مثلاً انسان، وحدت جوهری افراد کثیر است[1]. اگر سخنی از این دست را به این معنی بدانیم که کثرت افراد انسان دارای جوهر مشترکی هستند که عدداً واحد است، نتیجهٔ طبیعی آن این خواهد بود که افراد انسان فقط بالعرض با یکدیگر تفاوت دارند، و اودوی تورنه‌ای[2] (ف ۱۱۱۳) از مدرسهٔ کلیسای جامع تورنه (که به اودوی کامبره[3]ای شهرت یافت چون اسقف کامبره شد) تردیدی در اخذ این نتیجه نداشت، زیرا معتقد بود وقتی کودکی آفریده می‌شود خدا ویژگی جدیدی از جوهر قبلاً موجود ایجاد می‌کند نه یک جوهر جدید. از نظر منطقی نتیجهٔ این واقع‌گرایی افراطی[4] وحدت‌گرایی محض است. برای مثال، ما مفهوم‌های جوهر و وجود را داریم و براساس اصول واقع‌گرایی افراطی، لازم است تمام اشیائی که واژهٔ جوهر را بر آن‌ها حمل می‌کنیم وجود و حالات جوهر واحدی باشند، یا توسعاً تمام موجودات وجوه و حالات مختلف موجود واحدی باشند. احتمالاً این دیدگاه یوهانس اسکوتوس اریوگنا بود، چنان‌که به‌درستی می‌توان او را تک‌جوهرگرا[5] نامید.

همان طور که پروفسور ژیلسون و دیگران اشاره کردند، کسانی که در اوایل قرون وسطا به واقع‌گرایی افراطی معتقد بودند در مقام منطق‌دان به فلسفه‌ورزی می‌پرداختند، به این معنا که فرض می‌کردند نظام منطقی و نظام واقعی دقیقاً مشابه و از آن‌جا که، برای مثال، معنای «انسان» در گزاره‌های «افلاطون انسان است» و «ارسطو انسان است» یکسان است، بنابراین در نظام واقعی یک این‌همانی جوهری بین افلاطون و ارسطو وجود دارد. ولی به نظر من این خطاست که تصور کنیم واقع‌گرایان افراطی تحت تأثیر ملاحظات منطقی بودند؛ آن‌ها تحت تأثیر ملاحظات کلامی نیز بودند. در مورد اودوی تورنه‌ای روشن است که او از واقع‌گرایی افراطی جهت تبیین انتقال گناه نخستین استفاده کرد. اگر کسی گناه نخستین را آلودگی مثبت نفس انسان تلقی کند، در آن صورت با برهان ذوحدّین آشکاری مواجه خواهد شد: یا باید بگوید هربار که کودکی به دنیا می‌آید خدا یک جوهر انسانی جدید از عدم خلق می‌کند، در نتیجه خدا مسئول این آلودگی یعنی گناه است؛ یا باید خلق نفس فردی توسط خدا را انکار کند. آنچه اودوی تورنه‌ای به آن

1. *Homo est multorum hominum substantialis unitas*
2. Odo of Tournai
3. Cambrai
4. ultra - realism
5. monist

اعتقاد داشت نوعی ارثی‌انگاری نفس بود؛ بدین معنا که جوهر یا طبیعت انسانی حضرت آدم، که آلوده به گناه نخستین بود، به نسل او رسیده است و آنچه را خدا خلق می‌کند فقط خاصه یا کیفیت جدیدی از جوهر قبلاً موجود است.

تعیین معنای دقیق سخنان فیلسوفان اوایل قرون وسطا همیشه کار دشواری است، همان طور که ما همیشه نمی‌توانیم با قطعیت بگوییم که آیا فلان نویسنده کاملاً به تبعات سخنانش آگاهی داشته است یا آیا او نکتهٔ مسلمی را در بحث، شاید به‌عنوان «برهان تشنیعی»[1]، مطرح کرده است، بدون این‌که تعمداً قصد داشته باشد سخنش به معنای تحت‌اللفظی فهمیده شود. بنابراین وقتی روسکلینوس می‌گفت که سه شخص تثلیث مقدس را ــ اگر چنین تعبیری روا باشد ــ شاید به‌درستی بتوان سه خدا نامید، به این دلیل که هر موجودی یک فرد است، قدیس آنسلم (۱۰۳۳ ــ ۱۱۰۹) می‌پرسید چگونه کسی که نمی‌فهمد چطور کثرتی از انسان‌ها به طور خاص انسان واحدی هستند، می‌تواند بفهمد که چگونه اشخاص یا اقانیم متعدد، که هریک از آن‌ها خدای کاملی است، یک خدا هستند.[2] به استناد چنین سخنی، قدیس آنسلم را واقع‌گرای افراطی نامیده‌اند و در واقع تفسیر طبیعی چنین سخنی در پرتو اصل کلامی مربوط به آن همین است؛ همان طور که فقط یک جوهر یا طبیعت در خدا وجود دارد، در انسان‌ها نیز فقط یک جوهر یا طبیعت وجود دارد (یک از نظر عددی). اما شاید قدیس آنسلم استدلال تشنیعی می‌کرد و سؤال مورد نظر او برابر با این پرسش است که انسانی که وحدت خاص انسان‌ها را درک نمی‌کند (درست یا غلط، فرض بر این است که روسکلینوس «هرگونه» واقعیت کلیات را انکار می‌کند)، چطور می‌تواند وحدتِ به‌مراتب عالی‌تر اشخاص الهی را در طبیعت واحد دریابد؛ طبیعتی که از «نظر عددی» واحد است. قدیس آنسلم می‌توانست یک واقع‌گرای افراطی بوده باشد، اما تفسیر دوم سؤال او نخست با این واقعیت تأیید می‌شود که او قطعاً می‌دانست روسکلینوس معتقد است که کلیات حقیقت ندارند و جز «لفظ صرف»[3] نیستند، و سپس با این واقعیت که آنسلم در کتاب مکالمهٔ نحوی[4] بین جواهر اولیه و ثانویه تمایزی قائل می‌شود و نام ارسطو را نیز ذکر می‌کند.[5]

---

1. *argumentum ad hominem* 2. *De fide Trin., 2.* 3. *flatus vocis*
4. *Dialogus de Grammatico* 5. 10.

۵. اگر اصل ضمنی واقع‌گرایان افراطی عبارت از مطابقت دقیق فکر با واقعیت خارجی بود، اصل مخالفان واقع‌گرایی افراطی این بود که فقط افراد وجود دارند. برای مثال اریک (هِیریکوس) اوسری[1] (۸۴۱-۸۷۶) اظهار داشت که اگر کسی می‌کوشد از این دفاع بکند که سفید یا سیاه به طور مطلق و بدون وجود جوهری که به آن متکی باشند وجود دارند، قادر نخواهد بود که به هیچ واقعیت متناظری اشاره کند و فقط باید به یک انسان سفید یا یک اسب سیاه اشاره کند. اسم‌های عام متعلقات عام یا کلی که در ازای آن‌ها باشند ندارند؛ متعلقات آن‌ها فقط افرادند. پس چگونه مفاهیم کلی پدید می‌آیند و کارکرد آن‌ها و نسبت آن‌ها با واقعیت خارجی چیست؟ نه فاهمه و نه حافظه نمی‌توانند همهٔ افراد را درک کنند، بنابراین، ذهنْ تعداد کثیری از افراد را با هم جمع می‌کند[2] و مفهوم نوع را می‌سازد؛ مانند انسان، اسب، یا شیر. اما انواع حیوانات و گیاهان بیش از آنند که عقل بتواند همهٔ آن‌ها را یکباره دریابد، از این‌رو انواع را یک‌کاسه می‌کند و جنس را تشکیل می‌دهد. اما تعداد کثیری از اجناس وجود دارند و عقل قدم بعدی را در فرایند «تجمیع» برمی‌دارد، بدین‌طریق که مفهوم به‌مراتب عام‌تر و جامع‌تر جوهر (اوسیا)[3] را می‌سازد. حال در نگاه اول شاید این نوعی موضع اصالت تسمیه‌ای[4] به‌نظر برسد و مجملی از نظریهٔ جان استوارت میل[5] جلوه کند؛ ولی با عدم وجود مدارک کافی، عجولانه است که تأیید شود نظر آگاهانهٔ اریک واقعاً همین بوده است. احتمالاً او فقط می‌خواست مؤکداً اثبات کند که فقط افراد وجود دارند، یعنی می‌خواست واقع‌گرایی افراطی را رد کند، و درعین‌حال توجه را به تبیین روان‌شناسانهٔ مفاهیم کلی معطوف نماید. ما مدارک کافی برای توجیه این تصدیق نداریم که هرگونه مبنای واقعی برای مفهوم کلی را رد می‌کند.

مشکل مشابهی در تفسیر نظر روسکلینوس (حدود ۱۰۵۰ - ۱۱۲۰) وجود دارد، که بعد از تحصیل در سواسون[6] و رَنس ابتدا در کامپین[7] یعنی محل تولدش و بعد در لوش[8] و بزانسون[9] و تور[10] به تدریس پرداخت. آثار او، بجز نامه‌ای به آبلار، مفقود شده است و

1. Eric (Heiricus) of Auxerre
2. *coarctat*
3. *usia*
4. nominalist
5. J. S. mill
6. Soissons
7. Compiegne
8. Loches
9. Besancon
10. Tours

ما باید به شهادت دیگران از جمله قدیس آنسلم، آبلار، و یوهانس اسکوتوس اریوگنا اعتماد کنیم. این عده صریحاً روشن کرده‌اند که روسکلینوس مخالف واقع‌گرایی افراطی بود و این‌که اعتقاد داشت فقط افراد وجود دارند، اما نظریهٔ مثبت او خیلی روشن نیست. طبق نظر قدیس آنسلم[1]، روسکلینوس معتقد بود کلی «لفظ صرف» است؛ ازاین رو آنسلم او را در شمار بدعتگذاران معاصر در جدل قرار داد. آنسلم در ادامه می‌گوید که این افراد فکر می‌کنند رنگ چیزی جز جسم نیست و خرد انسان نیز جز نفس نیست؛ و او درمی‌یابد که عیب اصلی «بدعتگذاران جدلی» در این است که عقل آن‌ها به قدری متأثر از تخیل آن‌هاست که نمی‌توانند خود را از خیالات رها کنند و به تأمل در معقولات صرف بپردازند.[2] این‌که روسکلینوس می‌گفت کلیاتْ الفاظ یا الفاظ عام‌اند جای تردید نیست، زیرا شهادت قدیس آنسلم در این خصوص کاملاً روشن است، ولی دقیقاً نمی‌توان مشخص کرد که منظور او از این سخن چیست. اگر ما قدیس آنسلم را کم‌وبیش ارسطویی بدانیم، یعنی نه یک واقع‌گرای افراطی، در این صورت باید بگوییم که او تعالیم روسکلینوس را متضمن انکار هر نوع عینیتی برای مفاهیم کلی می‌دانست؛ درحالی‌که اگر آنسلم را یک واقع‌گرای افراطی تفسیر کنیم در این صورت می‌توانیم تصور کنیم که روسکلینوس فقط واقع‌گرایی افراطی را به طور قاطع رد می‌کند. البته غیرقابل انکار است که این جمله که کلی فقط لفظ صرف است، اگر تحت‌اللفظی لحاظ شود، نه‌تنها انکار واقع‌گرایی افراطی و واقع‌گرایی معتدل، بلکه حتی انکار مفهوم‌گرایی و وجود مفاهیم کلی در ذهن است. ولی مدارک کافی نداریم که بگوییم نظر روسکلینوس دربارهٔ کلی بماهو کلی چه بود؛ البته اگر او اهمیتی برای آن قائل شده باشد. شاید او در عزمش برای انکار واقع‌گرایی افراطی، یعنی ثبوت صوری کلیات، فقط «کلی لفظی»[3] را در مقابل کلی ثبوتی قرار می‌داد، به این معنا که فقط افراد وجود دارند و کلی، من‌حیث‌هی، وجود خارج از ذهن ندارد، اما بدون این‌که بخواهد چیزی دربارهٔ «کلی ذهنی»[4] بگوید؛ که شاید آن را مسلم می‌گرفت و یا دربارهٔ آن فکری نکرده بود. بنابراین از برخی بیانات

1. *De fide Trin.*, 2; *P.L.* 158, 265 A.

2. *De fide Trin.*, 2; *P.L.* 158, 265 B.

3. *universale in voce*

4. *universale in mente*

آبلار در نامه‌ای که دربارهٔ روسکلینوس به اسقف پاریس[1] نوشت و همچنین از رسالهٔ دربارهٔ تقسیمات و تعریفات[2] آبلار معلوم می‌شود که، طبق نظر روسکلینوس، جزء لفظ صرف است، به این معنا که وقتی ما می‌گوییم کل متشکل از اجزاست، مفهوم کل متشکل از اجزای لفظ صرف است، زیرا واقعیت عینی کثرتی از اشیا یا جواهر فردی است. اما عجولانه است اگر از این‌جا نتیجه شود که روسکلینوس، اگر بخواهیم موضع او را بیان کنیم، آماده بود بپذیرد که ما هیچ «تصوری» از کل متشکل از اجزا نداریم. آیا احتمالاً منظور او صرفاً این نبود که تصور ما از کلِ متشکل از اجزا کاملاً ذهنی است و فقط جواهر فردی واقعیت عینی دارند؟ (بر همین قیاس به‌نظر می‌رسد که او وحدت منطقی قیاس را منکر شده و آن را به قضایای جداگانه منحل کرده است). طبق نظر آبلار، این سخن روسکلینوس که مفاهیم کل و جزء الفاظ صرف‌اند برابر با این سخن اوست که نوع‌ها الفاظ صرف‌اند؛ و اگر این تفسیر در خصوص نسبت کل و جزء قابل قبول باشد، می‌توانیم آن را به نظریهٔ او دربارهٔ جنس و نوع نیز اطلاق کنیم و بگوییم که یکسان‌گرفتن آن‌ها با الفاظ در نظر او مؤید ذهنی‌بودن آن‌هاست نه انکار این‌که چیزی به‌عنوان مفهوم عام و کلی وجود داشته باشد.

مسلماً کسی در تفسیر روسکلینوس به‌دنبال نفع شخصی نیست. او شاید قائل به اصالت تسمیه به معنای خام و کامل آن بوده باشد؛ من قطعاً نمی‌خواهم بگویم که او قائل به اصالت تسمیه بود و دیگر هیچ. به‌نظر می‌رسد که جان آو سالزبری چنین تلقی‌ای از او داشته است، زیرا می‌گوید: «برخی معتقدند که خود لفظ‌ها نوع و جنس‌اند، ولی این نظر مدت‌ها پیش رد شده و با صاحب آن به محاق رفته است».[3] باید اشاره به روسلکینوس باشد، زیرا همین نویسنده در کتاب مابعد منطق[4] خود می‌گوید[5] این نظر که نوع و جنس را با لفظ یکسان می‌گیرد با روسکلینوس از بین رفته است. هرچند روسکلینوس ممکن است قائل به اصالت تسمیهٔ محض بوده باشد و هرچند مدارک پراکنده دربارهٔ نظر او، اگر به معنای لفظی آن در نظر گرفته شود، قطعاً چنین تفسیری را تأیید می‌کند، هنوز نمی‌توان با قاطعیت گفت که او توجهی به این سؤال داشته که آیا ما تصوراتی از جنس یا نوع داریم

---

1. *P. L.,* 178, 358B. 2. *De divisione et definitione*
3. *Polycraticus,* 7, 12: *P.L., 199, 665A.* 4. *Metalogicus*
5. 2, 17: *P. L., 199, 874C.*

یا نه، چه رسد به این‌که آن را انکار کند، حتی اگر معنای سخنان موجودش بر این دلالت داشته باشد. تمام آنچه که مجازیم با قاطعیت بگوییم این است که روسکلینوس، چه قائل به اصالت تسمیه بوده باشد چه قائل به اصالت مفهوم، یک ضدواقع‌گرای قسم‌خورده بوده است.

۶. قبلاً گفته شد که روسکلینوس نوعی «سه‌گانه‌پرستی»[1] را مطرح کرد که خصومت قدیس آنسلم را برانگیخت و باعث محکومیت وی شد و او در شورای سواسون در سال ۱۰۹۲ از موضوع خود عدول کرد. عمدتاً چنین حملاتی از طرف جدلی‌ها[2] بر ضد الهیات بود که باعث خصومت افرادی مانند قدیس پتروس دامیانوس با آن‌ها شد. جدلی‌های مشّائی یا سوفسطاییان، غیرروحانیان ایتالیایی که از یک مرکز علمی به مرکز علمی دیگر می‌رفتند، افرادی مانند آنسلم مشّائی پارمایی[3] که می‌کوشید اصل تناقض را به تمسخر بگیرد، طبیعتاً جدل را با تردستی‌ها و سفسطه‌های لفظی خود ضعیف جلوه می‌دادند. تا جایی که آنان خود را به مناقشات لفظی محدود می‌کردند احتمالاً چیزی بیش از موی دماغ نبودند، ولی زمانی که جدل را در الهیات به‌کار بردند و گرفتار بدعت شدند، خصومت متکلمان را برانگیختند. برای مثال، برنگاریوس توری[4] (حدود ۱۰۰۰ ـ ۱۰۸۸) با اعتقاد به این‌که اَعراض نمی‌توانند بدون جواهرشان وجود داشته باشند نظریهٔ تبدّل جوهری را رد کرد. برنگاریوس یک راهب بود نه یک «مشّائی»، اما ظاهراً روحیهٔ بی‌اعتنایی او نسبت به حجیت باید مشخصهٔ گروهی از جدلیون قرن یازدهم بوده باشد؛ عمدتاً چنین نگرشی بود که باعث شد قدیس پتروس دامیانوس جدل را چیز زایدی معرفی کند، یا اوتلوه سنت امرانی[5] (حدود ۱۰۱۰ ـ ۱۰۷۰) بگوید که برخی جدلیون به بوئتیوس بیشتر از کتاب مقدس ایمان دارند.

قدیس پتروس دامیانوس (۱۰۰۷-۱۰۷۲) علاقه‌ای به فنون هفتگانه (که آن‌ها را بی‌فایده می‌دانست) یا جدل نداشت، زیرا آن‌ها ربطی به خدا یا نجات روح انسان نداشتند. هرچند پتروس به‌عنوان متکلم و نویسنده بالطبع می‌بایست خود از جدل استفاده می‌کرد، متقاعد شد که جدلْ فن بی‌ارزشی است و کاربرد آن در الهیات کاملاً

---

1. Tritheism
2. dialecticians
3. Anselmus Peripateticus of Parma
4. Berengarius of Tours
5. Otloh of St. Emmeran

فرعی و تبعی است، نه‌فقط به این علت که اصول جزمی حقایق وحیانی‌اند بلکه بدین‌سبب که حتی اصول نهایی عقل شاید در الهیات کارایی نداشته باشند. برای مثال، طبق نظر پتروس، خدا فقط حَکَم ارزش‌ها و قوانین اخلاقی نیست (او می‌توانست تا حدی با کیرکگور دربارهٔ حضرت ابراهیم هم‌نظر باشد) بلکه می‌تواند باعث شود یک حادثهٔ تاریخی «نیمه‌تمام» بماند یا تحقق پیدا نکند، و اگر به نظر برسد که این برخلاف اصل تناقض است، پس بدا به حال اصل تناقض؛ این امر فقط کم‌ارزشی منطق را در مقابل الهیات نشان می‌دهد. خلاصه این‌که جایگاه جدل مانند جایگاه کنیزک است[۱]: «مثل کنیز ارباب»[۲].

مثال «کنیزک» را گراردوس چانادی[۳] (ف ۱۰۴۶) نیز به‌کار برد. او اهل ونیز بود و به اسقفی چاناد در مجارستان منصوب شد. گراردوس بر برتری حکمت رسولان بر حکمت ارسطو و افلاطون تأکید می‌کرد و معتقد بود که جدل باید «کنیز الهیات»[۴] باشد. اغلب تصور می‌شود که این نظر تومیستی دربارهٔ قلمرو فلسفه است، اما با توجه به تعریف و تعیین قلمروهای جداگانه برای فلسفه و الهیات توسط توماس، مثال کنیزک با نظریهٔ صریح او دربارهٔ ماهیت فلسفه سازگار نیست، بلکه آن نظر (به گفتهٔ دو وولف[۵]) نظر «عدهٔ قلیلی از الهی‌دانان» بود؛ کسانی که با علم نوظهور سروکاری نداشتند. اما آن‌ها نمی‌توانستند استفاده از جدل را کنار بگذارند، و اسقف اعظمْ لانفرانک[۶] وقتی اظهار داشت که این نه خود جدل بلکه سوءاستفاده از جدل است که باید محکوم شود، درواقع مطابق عقل سلیم سخن می‌گفت.

۷. مخالفت یک قدیس یا متکلم متصلب با جدلْ یکی از بنمایه‌های زندگی آبلار نیز بود، که منازعهٔ او با گیوم شامپویی مرحلهٔ بعدی بحث کلیات را تشکیل می‌دهد، هرچند فقط زندگی آبلار را تحت تأثیر قرار داد و به معنی پیروزی نهایی او در مبارزه با واقع‌گرایی افراطی نبود.

گیوم شامپویی (۱۰۷۰ ـ ۱۱۲۰)، بعد از تحصیل در پاریس و لان، تحت تعلیم روسکلینوس در کامپین به تحصیل خود ادامه داد. اما او نظریه‌ای مخالف نظریهٔ

---

1. *De div. omnip.; P. L.,* 145, 63.
2. *velut ancilla dominae*
3. Gerard of Czanad
4. *ancilla theologiae*
5. M. De Wulf
6. Lanfranc، سال ۱۰۱۰م به دنیا آمد، و در مقام اسقف اعظم کنتربری، سال ۱۰۸۹، از دنیا رفت.

روسکلینوس پیدا کرد و نظریه‌ای که او در مدرسهٔ کلیسای جامع پاریس تعلیم داد همان واقع‌گرایی افراطی بود. طبق نظر آبلار، که در درس‌گفتارهای گیوم در پاریس شرکت می‌کرد و اطلاعات ما از آرای گیوم ناچار از طریق اوست، گیوم معتقد به این نظریه بود که همان طبیعت ذاتی درعین‌حال کاملاً در تمام افراد نوع مورد نظر وجود دارد، با این نتیجهٔ منطقی اجتناب‌ناپذیر که تفاوت افراد هر نوع نه جوهراً بلکه به طور عرضی از افراد نوع دیگر متفاوت است.[1] آبلار می‌گوید[2] که اگر چنین باشد، در افلاطون و سقراط که در جاهای متفاوتی هستند جوهر واحدی وجود دارد، زیرا افلاطون از یک دسته اعراض و سقراط از دستهٔ دیگری تشکیل شده است. مسلماً چنین نظریه‌ای نوعی از واقع‌گرایی افراطی است که در اوایل قرون وسطا رایج بود و آبلار در اثبات نتایج بی‌معنی آن هیچ مشکلی نداشت. برای مثال، اگر نوع انسانی جوهراً، و بنابراین کلاً، در آنِ واحد هم در افلاطون و هم در سقراط وجود دارد، در این صورت سقراط باید افلاطون باشد و همزمان در دو مکان حضور داشته باشد.[3] به علاوه، چنین نظریه‌ای در نهایت به وحدت وجود منتهی می‌شود، زیرا خدا جوهر است و تمام جواهر با جوهر الهی یکی خواهد شد.

تحت فشار انتقاداتی از این نوع، گیوم شامپویی نظر خود را تغییر داد و با کنار گذاشتن نظریهٔ یکسانی[4] به نفع نظریهٔ بی‌تفاوتی[5]، مدعی شد که دو فرد از یک نوع نه به طور ذاتی، بلکه به‌نحو بدون تمایزی یک چیز هستند. ما این اطلاعات را از طریق آبلار داریم[6] که ظاهراً نظریهٔ جدید او را حیله‌ای صرف می‌دانست؛ طوری که گویی گیوم اینک می‌گوید سقراط و افلاطون عین هم نیستند اما متفاوت نیز نیستند. ولی کتاب جمله‌ها[7]ی گیوم بخش‌هایی از موضع او را روشن می‌کند.[8] او در آن‌جا می‌گوید که دو کلمهٔ «یکی»[9] و «یکسان»[10] به دو طریق قابل فهم‌اند: «از حیث بی‌تفاوتی و از حیث یکسانی در جوهر»[11]،

---

1. *Hist. calam.*, 2; *P. L.*, 178, 119AB.
2. *Dialectica*, edit. Geyer, p. 10.
3. *De generibus et speciebus;* Cousin, *Ouvrages inédits d' Abélard*, p. 153.
4. identity
5. indifference
6. *Hist. calam.*, 2; *P. L.*, 178, 119B.
7. *Sententiae*
8. Edit. Lefèvre, p. 24.
9. One
10. same
11. *secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae*

و در ادامه توضیح می‌دهد که پطرس و پولس «به یکسان» انسان‌اند و یا «بی‌تفاوت» از انسانیت برخوردارند، به این معنا که همان‌طور که پطرس ناطق است پولس نیز ناطق است و همان‌طور که پطرس فانی است پولس نیز فانی است و غیره، درحالی‌که انسانیت آن‌ها یکسان نیست (منظور او این است که ذات یا طبیعت آن‌ها از نظر عددی یکسان نیست) بلکه «شبیه‌به‌هم»[1] است، زیرا آن‌ها دو انسان‌اند. او ادامه می‌دهد که این نحوهٔ وحدت بر طبیعت یا ذات الهی اطلاق نمی‌شود و البته اشارهٔ او به این واقعیت است که طبیعت یا ذات الهی در هر یک از سه شخص الهی یکسان است. پس این قطعه به‌رغم زبان کم و بیش مبهم آن، به وضوح مخالف واقع‌گرایی افراطی است. وقتی گیوم می‌گوید پطرس و پولس در انسانیت یکی و یکسان‌اند، منظور او این است که ذات آن‌ها شبیه به هم است و این شباهتْ مبنای مفهوم کلی انسان است که «بی‌تفاوت» بر پطرس و پولس یا هر انسان دیگری اطلاق می‌شود. آبلار هر تصوری که از این نظریهٔ اصلاح‌شده داشته و یا براساس هر تفسیری که بر آن تاخته باشد واقعیت این است که آن نظر ظاهراً انکار واقع‌گرایی افراطی است و تفاوت چندانی با نظر خود آبلار ندارد.

یادآور می‌شوم که مطالب فوق کم‌وبیش بیان تقریبی موضوع است و مناقشات بین آبلار و گیوم دقیقاً روشن نیست. هرچند مثلاً قطعی است که گیوم، بعد از شکست در مقابل آبلار، در دیر سن ویکتور انزوا گزید و به تعلیم پرداخت و پس از آن به اسقفی شالون سورمارن[2] منصوب شد، دقیقاً معلوم نیست که در چه زمانی از بحث عقب‌نشینی کرد. احتمالاً زمانی که در پاریس تدریس می‌کرد نظریهٔ خود را تغییر داد و سپس در پی انتقادات جدید آبلار، موجه یا ناموجه، در سن ویکتور خلوت گزید، آن‌جا به تدریس خود ادامه داد و احتمالاً سنت عرفانی را در آن دیر پایه‌گذاری کرد. ولی مارتن دو وولف می‌گوید او در سن ویکتور گوشه گرفت و آن‌جا نظریهٔ جدید خود، یعنی نظریهٔ بی‌تفاوتی را تدریس کرد. برخی نیز معتقدند که گیوم دارای سه نظریه بود: ۱) نظریهٔ واقع‌گرایانهٔ افراطی «یکسانی» واقع‌گرایی؛ ۲) نظریهٔ «بی‌تفاوتی» که مورد حملهٔ آبلار قرار گرفت، زیرا به‌زعم او تفاوتی با نظریهٔ قبلی نداشت؛ ۳) نظریهٔ ضد واقع‌گرایانه، که احتمالاً بعد از تعلیم نظریه‌های اول و دوم در سن ویکتور به آن رسیده است. این شاید درست باشد، و

1. *similis*   2. Châlons-sur-Marne

احتمالاً تفسیر و نقد آبلار از نظریهٔ «بی‌تفاوتی» آن را تأیید می‌کند، اما نمی‌دانیم آیا تفسیر آبلار چیزی بیش از تفسیری جدلی بوده است یا نه. من با نظر وولف موافقم که نظریهٔ «بی‌تفاوتی» متضمن رد نظریهٔ «یکسانی» است، یعنی فقط ترفندی لفظی نبوده است. به‌هرتقدیر این مسئله اهمیت زیادی ندارد، زیرا همه موافق‌اند که گیوم شامپویی سرانجام واقع‌گرایی افراطی را که با آن شروع کرده بود رها کرد.

۸. فردی که در بحث گیوم شامپویی را مغلوب کرد آبلار (۱۰۷۹-۱۱۴۲) بود. او در لوپاله یا پاله[1] نزدیک نانت[2] به دنیا آمد و عنوان مشّائی پاله‌ای[3] را از آن‌جا دارد. او جدل را نزد روسکلینوس و گیوم فراگرفت و سپس خودش مدرسه‌ای تأسیس کرد، نخست در مِلون[4] و بعد در کوربِی[5] و بعد از آن در پاریس؛ جایی که منازعه با استاد قبلی‌اش را به راه انداخت. بعدها توجهش را به الهیات معطوف کرد و آن را تحت نظر آنسلم لانی فراگرفت و در ۱۱۱۳ در پاریس شخصاً تدریس الهیات را آغاز کرد. بعد از ماجرایش با اِلوئیز[6] مجبور به گوشه‌گیری در دیر سن دنی[7] شد. در ۱۱۲۱ کتاب او به نام دربارهٔ وحدت و تثلیث الهی[8] در شورای سواسون محکوم شد و او بعد از آن مدرسهٔ لوپاراکله[9] را نزدیک نوژان سورسن[10] تأسیس کرد. در ۱۱۲۵ مدرسه را ترک گفت و رئیس دیر سن گیلدا[11] در بروتانی[12] شد، اما دیر را هم در ۱۱۲۹ ترک کرد. به‌هرتقدیر از ۱۱۳۶ تا ۱۱۴۹ در سنت ژنویو[13] پاریس تدریس کرد و در آن‌جا جان آو سالزبری یکی از شاگردان او بود. اما قدیس برنار[14] او را متهم به بدعت کرد و شورای سان[15] در ۱۱۴۱ او را محکوم کرد. استمداد او از پاپ اینوکِنتیوس دوم[16] به محکومیت دوباره‌اش و ممنوعیت سخنرانی او منجر شد. بعد از آن در کلونی[17] خلوت گزید و تا آخر عمر آن‌جا ماند.

واضح است که آبلار فردی ستیزه‌جو و نسبت به مخالفانش سختگیر بود. او استادان خود در فلسفه و کلام، گیوم شامپویی و آنسلم لانی، را به تمسخر می‌گرفت، همچنین تا

---

1. Le Pallet, Palet or Palais
2. Nantes
3. Peripateticus Palatinus
4. Melun
5. Corbeil
6. Héloise
7. St. Denis
8. *De Unitate et Trinitate divina*
9. Le Paraclet
10. Nogent-sur-Seine
11. St. Gildas
12. Brittany
13. Ste. Geneviève
14. St. Bernard
15. Council of Sens
16. Innocent II
17. Cluny

حدی احساساتی و خودخواه بود و به سختی با کسی کنار می‌آمد. قابل توجه است که او هم دیر سن‌دنی و هم دیر سن گیلدا را به این جهت ترک کرد که نمی‌توانست با دیگر راهبان در صلح و صفا زندگی کند. ولی او دارای توانایی‌های فراوان، و جدلی برجسته‌ای به مراتب برتر از گیوم شامپویی بود. او فردی معمولی نبود که بتوان نادیده‌اش گرفت، و می‌دانیم که درخشندگی و مهارت او در جدل، همچنین بی‌تردید حملات او به معلمان دیگر، مخاطبان زیادی برایش فراهم کرد. اما حملهٔ او بر الهیات و مخصوصاً یکی از چهره‌های مشهور آن، او را در نظر کسانی که تحمل ذکاوت جدلی و عقلی را نداشتند به متفکر خطرناکی تبدیل کرد؛ آبلار مخصوصاً با خصومت بی‌امان قدیس برنار روبه‌رو شد که ظاهراً این فیلسوف را عامل شیطان می‌دانست. او قطعاً تمام تلاش خود را کرد تا محکومیت آبلار را به دست بیاورد. از جمله اتهاماتی که به آبلار نسبت داد این بود که او معتقد به نظریه‌ای بدعت‌آمیز دربارهٔ تثلیث است؛ اتهامی که آبلار آن را قاطعانه رد کرد. احتمالاً فیلسوف ما عقل‌گرا به معنای معمول کلمه نبود، یعنی تا جایی که به اغراض او مربوط می‌شد (منظور او رد وحی یا تحقیر غیب نبود)، ولی درعین‌حال به نظر می‌رسد که با به‌کارگیری جدل در الهیات، سنت کلامی را زیرپا گذاشته است؛ گرچه در واقع چنین نیتی نداشت. از سوی دیگر، همین کاربرد جدل در الهیات بود که موجب پیشرفت الهیات شد و راه را برای نظام‌مند کردن مدرسی الهیات در قرن سیزدهم هموار کرد.

همان طور که دیدیم آبلار هیچ مشکلی در اثبات این نداشت که واقع‌گرایی افراطی گیوم شامپویی از نظر منطقی بی‌معنی است، ولی لازم بود که خود یک نظریهٔ قانع‌کننده‌تر ارائه دهد. او با قبول تعریف ارسطو از کلی، آن‌طور که بوئتیوس ارائه کرده بود («آنچه به اقتضای طبیعتش به موضوعات بسیار حمل شود، حال آنکه جزئی چنین حمل نمی‌شود»[1]) می‌گوید این نه شیء، بلکه نام است که محمول واقع می‌شود، و نتیجه می‌گیرد: «باقی می‌ماند که کلیتی از این قبیل را فقط به کلمات نسبت دهیم»[2]. این چیزی مانند نظر اصالت تسمیهٔ محض است که معمولاً به روسکلینوس نسبت می‌دهند (آبلار تحت تعلیم او بود)، اما واقعیت این است که گرایش او به بحث دربارهٔ کلمات کلی و

---

1. *quod in pluribus natum est praedicari, singulare vero quod non*
2. *Ingredientibus*, edit. Geyer, 16.

جزئی ثابت می‌کند که ما نمی‌توانیم فوراً نتیجه بگیریم که آبلار وجود هر واقعیتی را در ازای کلمهٔ کلی انکار می‌کرد، زیرا قطعاً منکر این نبود که واقعیاتی وجود دارند که مطابق با کلمات جزئی‌اند و واقعیت در این صورت فرد جزئی است. به‌علاوه، آبلار (در منطق به درخواست دوستان[1]) بین «لفظ»[2] کلمه و «معنی»[3] کلمه تمایز قائل می‌شود و می‌گوید نه این‌که «کلی لفظ (کلمه) است»[4] «کلی معنی (کلمه) است»[5]. چرا او چنین تمایزی قائل می‌شود؟ زیرا لفظ کلمه دالّ بر کلمه به‌عنوان یک عین فیزیکی (لفظ صرف)، یک شیء است، و هیچ شیئی بر شیء دیگر قابل حمل نیست؛ درحالی‌که معنی کلمه دلالت می‌کند بر کلمه براساس رابطه‌اش با محتوای منطقی، و این محتواست که محمول واقع می‌شود.

در این صورت، محتوای منطقی چیست، «کلی معقول»[6] یا مفهوم کلی چیست، که با «اسم کلی»[7] بیان می‌شود؟ عقل از طریق مفاهیم کلی «تصویر مشترک و مبهمی از اشیای کثیر درک می‌کند... وقتی ما کلمهٔ «انسان» را می‌شنویم تصویر خاصی در ذهن ما ظاهر می‌شود که چنان با انسان‌های جزئی ارتباط دارد که مشترک بین همهٔ آن‌هاست و خاص هیچ‌یک از آن‌ها نیست». در واقع چنین بیانی حاکی از این است که، طبق نظر آبلار، در واقع اصلاً هیچ مفهوم کلی وجود ندارد، بلکه فقط تصاویر مبهمی وجود دارند که متناسب با درجهٔ ابهام و عدم تمایزْ جنس یا نوع هستند. اما در ادامه می‌گوید که مفاهیم کلی از طریق انتزاع به وجود می‌آیند و ما به‌واسطهٔ این مفاهیم آنچه را در متعلق شناسایی است تصور می‌کنیم، گرچه آن را آن‌طور که در متعلق شناسایی است تصور نمی‌کنیم، «زیرا وقتی من فلان انسان را فقط در قالب ماهیت جوهر یا جسم در نظر می‌گیرم، نه توأماً در قالب حیوان، انسان، یا نحوی، واضح است که من چیزی جز آنچه را که در آن طبیعت است درک نمی‌کنم، اما تمام آنچه را که دارد در نظر نمی‌گیرم». سپس توضیح می‌دهد که وقتی می‌گوید تصور ما از انسان «مبهم» است، منظورش این است که طبیعت یا ذات از طریق انتزاع، به اصطلاح، از هرگونه فردیت آزاد می‌شود و به‌نحوی که دارای هیچ رابطهٔ خاصی با هیچ فرد به‌خصوصی نیست، بلکه به‌نحوی که می‌توان آن را بر همهٔ انسان‌ها حمل کرد در نظر گرفته می‌شود. خلاصه این‌که، «آنچه» در مفاهیم نوعی و

---

1. *Logica nostrorum petitioni sociorum*
2. *vox*
3. *sermo*
4. *Universale est vox*
5. *Universale est sermo*
6. *intellectus universalis*
7. *nomen universale*

جنسی ادراک می‌شود در اشیا موجود است (مفهوم فاقد مرجع عینی نیست)، اما وجودش در آن‌ها، یعنی در اشیای فردی، آن‌گونه نیست که تصور می‌شود. به عبارت دیگر واقع‌گرایی افراطی باطل است؛ اما این بدان‌معنی نیست که کلیات فقط اعتبارات ذهنی‌اند، چه رسد به این‌که کلمات صرف باشند. وقتی آبلار می‌گوید که کلی یک اسم یا معنی[1] است، منظور او این است که وحدت منطقی مفهوم کلی فقط بر محمول تأثیر دارد، یعنی این‌که آن یک اسم است نه شیء یا فرد. اگر ما بخواهیم مانند جان آو سالزبری، آبلار را «قائل به اصالت تسمیه» بنامیم، باید درعین‌حال بدانیم که اصالت تسمیهٔ او فقط انکار واقع‌گرایی افراطی و تأکید بر تمایز بین نظام‌های حقیقی و منطقی است، بدون این‌که انکار مبنای عینی مفاهیم کلی را در پی داشته باشد. نظریهٔ آبلار به‌رغم ابهام آن، طرحی ابتدایی از نظریهٔ پیشرفتهٔ «واقع‌گرایی معتدل» است.

آبلار در کتاب‌های الهیات مسیحی[2] و الهیات[3] از این نظر قدیس آوگوستینوس، ماکروبیوس و پریسکیانوس پیروی می‌کند که «مُثُل نوعی»[4] یا مُثُل الهی نوع و جنس در ذهن خدا جای دارند، و این‌که عین خود خدا هستند، و در این خصوص افلاطون را مورد تحسین قرار می‌دهد، زیرا تلقی و برداشت نوافلاطونی از او دارد، یعنی معتقد است که جایگاه مُثُل در ذهن الهی است «که یونانیان بدان 'نوس' گویند»[5].

۹. بحث آبلار دربارهٔ مسئلهٔ کلیات بسیار تعیین‌کننده بود، به این معنا که او با اثبات این‌که چگونه می‌توان نظریهٔ واقع‌گرایی افراطی را انکار کرد بدون این‌که درعین‌حال مجبور به انکار هرگونه عینیت نوع و جنس شد ضربهٔ مهلکی به آن وارد کرد؛ و هرچند مدرسهٔ شارتر در قرن دوازدهم (در تقابل مدرسهٔ سن ویکتور) به واقع‌گرایی افراطی گرایش پیدا کرد، دو نفر از چهره‌های برجستهٔ مرتبط با شارتر، گیلبرتوس پورِتانوس و جان آو سالزبری، سنت قدیم را رها کردند.

الف) ژیلبردو لا پوره یا گیلبرتوس پورتانوس در سال ۱۰۷۶ در پواتیه به دنیا آمد، از شاگردان برنار شارتری شد، و خود بیش از دوازده سال در مدرسهٔ شارتر تدریس کرد، سپس در پاریس به تدریس پرداخت، در ۱۱۴۲ به اسقفی پواتیه

1. nomen universale
2. *Theologia Christiana*
3. *Theologia*
4. *formae exemplares*
5. *quam Graeci Noyn appellant*

منصوب شد، و در ۱۱۵۴ از دنیا رفت.

گیلبرتوس پورتانوس در خصوص این‌که هر فردی دارای انسانیت و ماهیت انسانی خاص خود است بسیار جدی بود؛[1] ولی نظر خاصی دربارهٔ قوام درونی فرد داشت. در فرد، ما باید فردی یا جوهر فردی را، که محل اعراض شیء است، از «صور جوهری»[2] یا «صور ذاتی»[3] متمایز کنیم.[4] صور ذاتی مشترک‌اند، به این معنی که در افراد یک نوع و جنس برحسب مورد یکسان‌اند؛ و الگوها یا مُثُل آن‌ها در خداوند است. وقتی عقل به تأمل در صور ذاتی اشیا می‌پردازد، می‌تواند آن‌ها را از ماده‌ای که در آن متجسم شده یا عینیت یافته‌اند انتزاع کند و آن‌ها را به‌تنهایی به صورت انتزاعی مورد ملاحظه قرار دهد؛ در این صورت است که به جنس یا نوع توجه می‌کند که ذوات‌اند ولی اعیان ذاتاً موجود نیستند.[5] برای مثال، جنس فقط مجموعه‌ای از ذوات است که با مقایسهٔ اموری حاصل شده است که شبیه به هم هستند، هرچند در نوع تفاوت دارند.[6] منظور او این است که مفهوم نوع با مقایسهٔ تعیّن‌های ذاتی مشابه یا صور اشیا و امور فردی مشابه به‌دست می‌آید و همهٔ آن‌ها در مفهوم واحدی جمع می‌شوند، درحالی‌که مفهوم جنس از مقایسهٔ اشیا و اموری که از نظر نوع تفاوت دارند ولی درعین‌حال دارای برخی تعیّن‌های ذاتی یا صور مشترک‌اند به دست می‌آید؛ همان طور که اسب و سگ در حیوانیت مشترک‌اند. صورت، آن‌گونه که جان آو سالزبری در خصوص نظریهٔ گیلبرتوس خاطرنشان می‌کند[7]، در موجوداتِ محسوسْ محسوس است، ولی عقلْ آن‌ها را فارق از حواس ادراک می‌کند، یعنی به صورت مجرّد، و درحالی‌که در هر فردِ متشخص فرد است، درعین‌حال در تمام افراد یک جنس یا نوعْ مشترک یا شبیه است.

آرای او دربارهٔ انتزاع و مقایسه آشکار می‌سازد که او یک واقع‌گرای معتدل بود نه یک واقع‌گرای افراطی، ولی نظر عجیب او در خصوص تمایز بین ذات یا جوهر فردی و ذات مشترک (مشترک به معنای یکسان در کثیری از افراد) او را هنگامی گرفتار مشکلات کرد

---

1. *In Boeth. de dual. nat.; P. L.*, 64, 1378.
2. *formae substantiales*
3. *formae nativae*
4. *In Boeth. de Trinit; P. L.*, 64, 1393. Cf. John of Salisbury, *Metalog.*, 2, 17; P. L., 64, 875-6.
5. *P. L.*, 64, 1267.
6. *Ibid.*, 64, 1389.
7. *Ibid., 64, 875-6.*

که خواست آن را بر آموزهٔ تثلیث مقدس اِعمال کند و بین «الاه»[1] و «الاهیت»[2] و نیز «اب»[3] و «ابوّت»[4] به‌عنوان اموری متفاوت تفکیک قائل شد؛ همان طور که سقراط را از انسانیت، یعنی از انسانیت سقراط، تفکیک می‌کرد. او متهم شد به این‌که وحدت خدا را مخدوش می‌کند و بدعت تعلیم می‌دهد. یکی از مخالفان او قدیس برنار بود. گیلبرتوس پس از این‌که در شورای ژنس در سال ۱۱۴۸ محکوم شد قضایای برخورنده‌اش را پس گرفت.

ب) جان آو سالزبری (حدود ۱۱۱۵ ـ ۱۱۸۰) در ۱۱۳۶ به پاریس رفت و آن‌جا در درس‌گفتارهای آبلار، گیلبرتوس پورتانوس، آدام پاروپونتانوس (اسمال‌بریج)[5] و رابرت پولین[6] شرکت کرد. او منشی اسقف اعظم کنتربری شد، نخست اسقف تئوبالد[7] و سپس قدیس توماس بکت[8] و متعاقب آن در ۱۱۷۶ به مقام اسقف شارتر منصوب شد.

جان در بحث از مسئلهٔ کلیات می‌گوید که جهان سریع پیش رفته است، یعنی بیش از زمانی که قیصرهای روم برای تصرف جهان و حکومت بر آن صرف کردند،[9] اما کسی که بیرون از امور حسی به دنبال نوع و جنس است وقت خود را تلف می‌کند.[10] واقع‌گرایی افراطی نادرست است و با تعالیم ارسطو در تناقض است.[11] جان در امور جدلی به ارسطو علاقه‌مند بود و دربارهٔ فن جدل اظهار می‌کند که آن کتاب تقریباً از تمام کتاب‌های جدل که متجددین در مدارس به شرح و توضیح آن‌ها خو گرفته‌اند مفیدتر است.[12] نوع و جنس شیء نیستند بلکه صور اشیا هستند که ذهن، با مقایسهٔ شباهت اشیا، آن‌ها را انتزاع می‌کند و در مفاهیم کلی وحدت می‌بخشد.[13] مفاهیم کلی یا نوع و جنس کلی، اگر به‌نحو انتزاعی لحاظ شوند، از اعتبارات ذهنی[14] اند، زیرا به صورت کلیات در جهان خارج از ذهن وجود ندارند، اما اعتبار مورد بحث ناشی از مقایسهٔ ایشان و انتزاع از اشیاست؛ به‌طوری که مفاهیم کلی فاقد مبنا و مرجع عینی نیستند.[15]

---

1. *Deus*
2. *Divinitas*
3. *Pater*
4. *Paternitas*
5. Adam Parvipontanus (Smallbridge)
6. Robert Pulleyn
7. Theobald
8. Thomas à Becket
9. *Polycrat.,* 7, 12.
10. *Metal.,* 2, 20.
11. *Ibid.*
12. *Ibid.,* 3, 10.
13. *Ibid,* 2, 20.
14. *figurata rationis*
15. *Ibid.,* 3, 3.

۱۰. قبلاً اشاره شد که مدرسهٔ سن ویکتور به واقع‌گرایی معتدل گرایش داشت. برای مثال اوگِ‌سن ویکتوری (۱۰۹۶-۱۱۴۱) نیز کم‌وبیش همان موضع آبلار را اتخاذ کرد و به نظریهٔ مشخص انتزاع اعتقاد داشت، که آن را در ریاضیات و طبیعیات به‌کار گرفت. در ریاضیات است که به «امور آشفته بدون آشفتگی»[1] توجه می‌شود.[2] برای مثال، خط و سطح انتزاع می‌شوند، به این معنا که به‌صورت جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرند، هرچند نه خط و نه سطح جدا از جسم موجود نیستند. در طبیعیات نیز طبیعی‌دان خواص عناصر چهارگانه را به‌صورت انتزاعی بررسی می‌کند، هرچند در واقعیت مادیْ آن‌ها در ترکیبات گوناگون یافت می‌شوند. بر همین قیاس، فیلسوف جدلی صور اشیا را به‌صورت انتزاعی یا جداگانه یعنی در یک مفهوم واحد مورد ملاحظه قرار می‌دهد، هرچند در واقعیت خارجی صور اشیای محسوس نه جدا از ماده هستند و نه به‌صورت کلیات.

۱۱. بنابراین مبانی توماسی واقع‌گرایی معتدل قبل از قرن سیزدهم پی‌ریزی شد؛ درواقع شاید بتوان گفت آبلار بود که واقع‌گرایی افراطی را یکسره از بین برد. وقتی قدیس توماس اعلام می‌کند که کلیات قائم به ذات نیستند بلکه فقط در جزئیات وجود دارند[3]، چیزی را بازگو می‌کند که قبل از او آبلار و جان آو سالزبری گفته بودند. برای مثال، انسانیت یا ماهیت انسانی فقط در این یا آن انسان موجود است و کلیتی که در مفهوم انسانیت وجود دارد نتیجهٔ انتزاع است؛ بنابراین به‌معنایی مشارکت ذهنی است.[4] اما این متضمن باطل‌بودن مفهوم کلی نیست. اگر ما صورت نوعیهٔ شیئی را انتزاع کنیم و بعد فکر کنیم که واقعاً به‌صورت انتزاعی وجود دارد، تصور ما کاذب خواهد بود، زیرا متضمن حکم کاذب دربارهٔ خود شیء خواهد شد؛ هرچند عقل در مفهوم کلی چیزی را به‌نحوی متفاوت از نحوهٔ وجود عینی آن ادراک می‌کند، حکم ما دربارهٔ خود آن شیء خطا نیست؛ موضوع صرفاً این است که صورت، که در شیء به شکل متفرد و مشخص موجود است، انتزاع شده است، یعنی ذهن از طریق یک فعالیت غیرمادی شیء را مورد توجه خاص قرار می‌دهد. بنابراین، مبنای عینی مفهوم کلی نوعْ ذات فردی و عینی شیء

---

1. *actus confusos inconfuse*
2. *Didasc.*, 2, 18; *P. L.*, 176, 785.
3. *Contra Gent.*, 1, 65.
4. *S. T.*, Ia., 85, 1, ad 1; Ia, 85, 2, ad 2.

است، که ذات از طریق فعالیت ذهن یا عقل از عوامل تشخص‌بخش، یعنی ماده، طبق نظر قدیس توماس، آزاد می‌شود و به صورت انتزاعی مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. مثلاً عقلْ ذات انسانیت را که یکسان است از انسان فردی انتزاع می‌کند، اما از نظر عددی در تمام افراد نوع انسان یکسان نیست؛ درحالی‌که مبنای مفهوم کلی جنس یک تعیّن ذاتی است که چندین نوع در آن مشترک‌اند، همان‌طور که انواع انسان، اسب، سگ و غیره در «حیوانیت» مشترک‌اند.

بدین‌ترتیب قدیس توماس هردو شکل واقع‌گرایی افراطی، یعنی شکل افلاطونی و شکل قرون وسطایی متقدم، را رد کرد، اما مانند آبلار مایل نبود که افلاطون‌گرایی را به‌طور کامل رد کند؛ یعنی آن‌گونه افلاطون‌گرایی را که قدیس آوگوستینوس پرورانده بود. مُثُل یا صور مثالی در ذهن الهی موجودند، هرچند نه از نظر وجودی متمایز از خدا هستند و نه واقعاً به صورت متکثرند؛ تا آن‌جا که به این حقیقت مربوط می‌شود، نظریهٔ افلاطونی موجه است.[1] بنابراین، قدیس توماس سه‌گانگی وجود کلیات را می‌پذیرد: ۱) «کلیات قبل از کثرت»[2]، درحالی‌که تأکید دارد کلیِ یک شیء قائم به ذات، چه جدا از اشیا [مفارق] (افلاطون) یا حالّ در شیء [غیرمفارق] (واقع‌گرایی افراطی اوایل قرون وسطا) نیست، زیرا فقط خداست که تصور می‌شود ذات خود را این‌گونه ادراک می‌کند که در یک نوع مخلوق خاص «به صورت خارجی»[3] تقلیدپذیر است؛ ۲) «کلیات در کثرت»[4]، که ذات فردی واقعی است که در تمام افراد یک نوع یکسان است؛ ۳) «کلیات بعد از کثرت»[5]، که همان مفهوم کلی انتزاعی است.[6] لازم به ذکر نیست که عبارت «کلیات در کثرت» را که در کتاب تفسیر بر جملات[7] استفاده شده است باید در پرتو نظریهٔ کلی قدیس توماس تفسیر کرد، یعنی به‌عنوان «بنیاد» مفهوم کلی، و بنیاد عبارت از «ذات انضمامی»[8] است.[9]

مسئلهٔ کلیات در دورهٔ متأخر قرون وسطا از نو مورد بحث قرار گرفت و ویلیام اوکامی

---

1. *Contra Gent.,* 3, 24.
2. *universale ante rem*
3. *ad extra*
4. *universale in re*
5. *universale post rem*
6. *In sent.,* 2; *Dist.* 3, 2 ad 1.
7. *Commentary on the Sentences*
8. *quidditas rei*

۹. تفکیک «کلیات قبل از کثرت»، «در کثرت» و «بعد از کثرت» را ابن سینا انجام داده بود.

و پیروان او راه‌حل متفاوتی ارائه کردند؛ اما این اصل که فقط افراد به صورت موجودات قائم به ذات وجود دارند مورد قبول همگان قرار گرفت. جریان جدید در قرن چهاردهم به طرف واقع‌گرایی حرکت نکرد بلکه از آن دور شد. تاریخ آن را در جلد بعد خواهم آورد.

فصل پانزدهم

قدیس آنسلم کنتربری[1]

قدیس آنسلم در مقام فیلسوف ـ براهین اثبات وجود خدا در رسالهٔ گفت‌وگوی با خود[2] ـ اثبات وجود خدا در رسالهٔ گفت‌وگوی با غیر[3] ـ مفهوم حقیقت و عناصر آوگوستینی دیگر در اندیشهٔ قدیس آنسلم

۱. قدیس آنسلم، سال ۱۰۳۳، در شهر آئوستا[4] واقع در پیدمونت[5] ایتالیا به دنیا آمد. بعد از تحصیلات مقدماتی در بورگوندی[6]، نخست در مدرسهٔ اَورانش[7] و سپس در دیر بِکْ[8]، به نظام بندیکتی[9] پیوست، در ۱۰۶۳ ناظمِ بک، و در ۱۰۷۸ رئیس دیر شد. در ۱۰۹۳ به عنوان جانشین استاد و دوست و پیشوایِ دینی خود، لانفرانک، اسقف اعظم کنتربری شد و تا آخر عمر (۱۱۰۹) در این سِمَت باقی ماند.

به‌طور کلی می‌توان گفت که اندیشهٔ قدیس آنسلم به سنت آوگوستینی تعلق دارد. او نیز، مانند مجتهد بزرگ افریقایی، تمام تلاش فکری خود را وقف فهم آموزهٔ ایمان

---

1. St. Anselm of Canterbury
2. *Monologium*
3. *Proslogium*
4. Aosta
5. Piedmont
6. Burgundy
7. Avranches
8. Bec
9. Benedictine

مسیحی کرد و بیان نگرش او، که در رسالهٔ گفت‌وگوی با غیر آمده است[1]، گواه آشکار روحیهٔ آوگوستینی اوست: «خدایا من تلاش نمی‌کنم که به کنه ذات تو پی ببرم، زیرا عقل خود را برای آن کافی نمی‌دانم، ولی آرزویم این است که تا حدی حقیقت تو را درک کنم، که از صمیم قلب به آن ایمان دارم و به آن عشق می‌ورزم، زیرا من نمی‌خواهم بفهمم برای این‌که ایمان بیاورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم؛ زیرا همچنین اعتقاد دارم که تا ایمان نیاورم نمی‌فهمم». این شعار «ایمان می‌آورم تا بفهمم»[2] وجه اشتراک آوگوستینوس و آنسلم است؛ آنسلم با آوگوستینوس کاملاً موافق است وقتی در کتاب چرا خدا انسان شد[3] می‌گوید[4] که این قصور است اگر سعی نکنیم آنچه را که بدان ایمان داریم بفهمیم. مسلماً در عمل، این برای آنسلم به معنای به‌کاربردن جدل یا استدلال عقلی در اعتقادات دینی است، نه برای این‌که آن‌ها را رازگشایی کند، بلکه برای این‌که آن‌ها را در حدی که برای عقل بشری ممکن باشد بسط دهد و تبعات آن‌ها را مشخص کند؛ نتیجهٔ این فرایند مثلاً کتاب او دربارهٔ تجسد و رستگاری (چرا خدا انسان شد) است، که باعث شهرت و اعتبار او در تاریخ گسترش و پژوهش‌های کلامی شد.

باری، به‌کاربردن جدل در داده‌های الهیات همان الهیات است، و قدیس آنسلم با پژوهش‌ها و تأملات کلامی خود نمی‌توانست جایی در تاریخ فلسفه برای خود کسب کند، مگر از آن جهت که به‌کاربردن مقولات فلسفی در مورد اعتقادات و جزمیات وحیانی بالضروره متضمن شرح و بررسی آن مقولات فلسفی بشود. اما در واقعیت امر، استفادهٔ آنسلم از شعار «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، همانند آوگوستینوس، فقط محدود نمی‌شد به فهم حقایق منحصربه‌فردی که وحیانی بودند، نه حاصل استدلال منطقی، بلکه به حقایق دیگر مانند وجود خدا تعمیم یافت، که در واقع متعلق ایمان است ولی با عقل بشری نیز می‌توان به آن رسید. بنابراین، علاوه بر کار او در مقام یک متکلم متعصب، کار او به‌عنوان یک الهی‌دان طبیعی یا فیلسوف نیز باید مورد ملاحظه قرار گیرد؛ فقط در این مورد اخیر است که قدیس آنسلم شایستگی آن را دارد تا جایی در تاریخ فلسفه داشته باشد، زیرا او به رشد آن شعبه از فلسفه که به الهیات عقلی یا طبیعی

---

1. *P.L.*, 158, 227. 2. *Credo, ut intelligam* 3. *Cur Deus Homo*
4. *Ibid.,* 158, 362.

شهرت دارد کمک کرد. اعم از این‌که براهین او برای اثبات وجود خدا معتبر باشند یا نه، این واقعیت که او آن‌ها را به صورت نظام‌مند تقریر و بیان کرد دارای اهمیت است و باعث می‌شود کار او شایستهٔ توجه و بررسی جدی مورخ فلسفه باشد.

قدیس آنسلم، مانند قدیس آوگوستینوس، تمایز روشنی بین فلسفه و الهیات قائل نبود و تلقی ضمنی او از عقل و ذهن را می‌توان به شرح زیر بیان کرد. مسیحیان باید بکوشند تمام اعتقادات خود را، حتی‌المقدور، به‌نحو عقلی درک و فهم کنند. ما به وجود خدا و نظریهٔ تثلیث مقدس اعتقاد داریم، بنابراین باید فاهمهٔ خود را برای فهم هردو حقیقت به کار بریم. از دیدگاه کسی که مانند قدیس توماس تمایز صریحی بین فلسفه و الهیات جزمی می‌گذارد به‌کاربردن استدلال عقلی در مورد اولین حقیقت، یعنی وجود خدا، مربوط به قلمرو فلسفه می‌شود، درحالی‌که به‌کارگیری استدلال عقلی در مورد حقیقت دوم، یعنی تثلیث، مربوط به قلمرو الهیات و کلام است، و فیلسوفان توماسی خواهند گفت که حقیقت نخست با عقل بشری قابل اثبات است، درحالی‌که حقیقت دوم با عقل بشری قابل اثبات نیست، هرچند ذهن انسان می‌تواند گزاره‌های صادقی دربارهٔ راز وحی‌شده ارائه دهد و اشکالاتی را که عقل بشری می‌تواند ضد آن مطرح کند رد نماید. اما اگر کسی خود را در جایگاه قدیس آنسلم قرار دهد، یعنی در شرایط فکری قبل از تمایز بین فلسفه و الهیات، در آن صورت راحت‌تر می‌تواند درک کند که چگونه حقیقت نخست قابل اثبات است، که توأم با اشتیاق ما برای فهم تمام اعتقاداتمان است و تلاش برای برآورده‌کردن این شوق یک وظیفه تلقی می‌شود و بالطبع به اثبات دومین حقیقت نیز منجر می‌شود؛ واقعیت این است که قدیس آنسلم از اثبات تثلیث اشخاص با «دلایل ضروری»[1] و همچنین از عدم امکان اثبات عقلی رستگاری انسان بدون مسیح سخن می‌گوید.[2] اگر کسی بخواهد این را «عقل‌گرایی» بنامد، همان‌طور که نامیده‌اند، اولاً باید روشن کند که منظور او از عقل‌گرایی چیست. اگر منظور از عقل‌گرایی نوعی شیوهٔ فکری است که وحی و ایمان را انکار می‌کند، در این صورت قطعاً قدیس آنسلم را نمی‌توان عقل‌گرا دانست، زیرا او تقدم ایمان و واقعیت حجیت را قبول داشت و فقط پس

1. *De fide Trin.*, 4; *P. L.*, 158, 272.
2. *Cur Deus Homo*; *P.L.*, 158, 361.

از آن‌ها بود که می‌کوشید اعتقادات دینی و داده‌های ایمانی را بفهمد. اما اگر کسی واژهٔ «عقل‌گرایی» را تعمیم دهد و شامل آن شیوهٔ فکری بداند که به تلاش برای اثبات اسرار منجر می‌شود، نه به سبب این‌که اسرار متعلق ایمان نیستند و یا اگر کسی نتواند آن‌ها را اثبات کند باید انکار شوند، بلکه به این علت که انسان می‌خواهد تمام اعتقادات خود را بفهمد بدون این‌که در ابتدا تعریف دقیقی از راه‌هایی بدهد که حقایق مختلف به‌واسطهٔ آن‌ها برای ما قابل فهم می‌شوند؛ در این صورت مسلماً می‌توان شیوهٔ فکری قدیس آنسلم را «عقل‌گرایی» یا قریب بدان دانست. اما این سوءفهم مطلق نگرش آنسلم می‌بود اگر انسان تصور می‌کرد که چنانچه او «دلایل ضروری»، مثلاً، برای اثبات نظریهٔ تثلیث پیدا نمی‌کرد آن را رد می‌کرد. او به آن نظریه اعتقاد داشت و سپس سعی می‌کرد آن‌را بفهمد. بحث دربارهٔ عقل‌گرایی یا ناعقل‌گرایی آنسلم کاملاً نامربوط است، مگر این‌که انسان، نخست این واقعیت را به‌طور واضح درک کند که او قصد مخدوش‌کردن تمامیت ایمان مسیحی را نداشت. اگر بر این تلقی دربارهٔ قدیس آنسلم تأکید کنیم که گویی او بعد از توماس می‌زیسته و به‌وضوح قلمروهای فلسفه و کلام را از هم جدا کرده بوده است، در آن صورت دچار نوعی خلط تاریخی و سوءفهم شده‌ایم.

۲. قدیس آنسلم در رسالهٔ گفت‌وگوی با خود[1] برهان وجود خدا را از طریق درجات کمالی که در مخلوقات یافت می‌شود تقریر می‌کند. او در فصل اول این استدلال را دربارهٔ خیر به کار می‌برد و در فصل دوم در مورد بزرگی خدا؛ و منظور او، همان‌طور که خود می‌گوید، بزرگی کمّی نیست، بلکه کیفیتی است مانند حکمت، که هر قدر جوهری بیشتر از آن برخوردار باشد بهتر است، زیرا بزرگ‌تربودن از نظر کمّی، برتری کیفی را ثابت نمی‌کند. چنین کیفیاتی را می‌توان با درجات مختلف در متعلقات تجربه دید، از این رو برهان از مشاهدهٔ حسی درجاتِ، مثلاً، خیر اقامه می‌شود؛ پس این برهان یک برهان «پسینی» است. اما حکم دربارهٔ درجات مختلف کمال (البته آنسلم فرض می‌کند که حکم مبنای عینی دارد) به معنای اشاره به معیار کمال است، درحالی‌که این واقعیت که موجودات به‌طور عینی بهره‌مند از درجات مختلفی از خیرند ثابت می‌کند که خود معیارْ امری عینی است و این‌که برای مثال خیر مطلقی وجود دارد که تمام امور خیر از آن

1. *P. L.*, 158.

بهره‌مندند و، برحسب مورد، کم‌وبیش به آن نزدیک‌اند.

این نوع برهان ماهیتاً افلاطونی است (گرچه ارسطو نیز در دورهٔ افلاطونی خود می‌گوید جایی‌که بهتر وجود داشته باشد بهترین نیز باید وجود داشته باشد) و در «براهین پنجگانهٔ»[1] قدیس توماس آکوئینی دوباره مطرح می‌شود. همان‌طور که گفته شد، این برهان یک برهان «پسینی» است، یعنی از مفهوم خیر مطلق به وجود خیر مطلق نمی‌رسد، بلکه از درجات مشهود خیر به وجود خیر مطلق و از درجات حکمت به وجود حکیم مطلق می‌رسد و سپس خیر مطلق و حکیم مطلق با خدا یکی می‌شود. مسلماً شکل کامل برهان، هم مستلزم اثبات عینیت حکم دربارهٔ درجات مختلف خیر است و هم مستلزم اثبات اصلی است که قدیس آنسلم برهان را بر آن استوار کرده است، یعنی این اصل که اگر موجودات در درجات محدود دارای خیر باشند باید خیرشان را از خود خیر مطلق گرفته باشند که «بالذات»[2] خیر است نه «بالغیر»[3]. همچنین باید به خاطر داشت که این برهان را فقط می‌توان در مورد آن کمالاتی به کار برد که بنفسه متضمن محدودیت و تناهی نیستند. برای مثال نمی‌توان آن را در مورد مقدار کمّی به کار برد (داوری دربارهٔ این‌که آیا این برهان معتبر است و این‌که اصلاً می‌توان آن را برهان دانست یا نه، خارج از تخصص یک مورخ است).

قدیس آنسلم در فصل سوم گفت‌وگوی با خود همین نوع استدلال را دربارهٔ وجود به کار می‌برد. هر آنچه وجود دارد، وجودش به واسطهٔ چیزی است یا هیچ چیز. فرض دوم باطل است؛ پس هرچه وجود دارد، یا وجودش به واسطهٔ چیزی وجود داشته باشد. این بدان معناست که تمام موجودات یا به‌واسطهٔ یکدیگر موجودند یا به‌واسطهٔ یک علت وجوددهنده. اما این‌که X باید به‌واسطهٔ Y، و Y به‌واسطهٔ X موجود باشد غیرقابل تصور است. این‌جا انتخاب بر سر کثرت علل نامعلول یا یک علت نامعلول است. در واقع تا این‌جا این برهان یک برهان ساده براساس علیت است، اما قدیس آنسلم در ادامه عنصر افلاطونی را دخالت می‌دهد و استدلال می‌کند که اگر کثرتی از موجودات باشد که وجودشان از خودشان است، یعنی مستغنی بالذات و نامعلول هستند، این شکلی از «وجود از خود» است که همه از آن بهره‌مندند؛ و از این حیث این برهان شبیه آن برهانی

1. *Via quarta*

2. *per se*

3. *per aliud*

است که قبلاً مطرح شد و لازمه‌اش این است که وقتی کثیری از موجودات از یک صورت برخوردارند، باید موجود یکتایی خارج از آن‌ها باشد که آن همان صورت است. بنابراین فقط می‌تواند یک موجود قائم بالذات یا نهایی وجود داشته باشد و این موجود باید بهترین، عالی‌ترین، و بزرگ‌ترین موجود باشد.

قدیس آنسلم در فصل‌های هفت و هشت رابطهٔ علت و معلول را مورد بررسی قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که تمام موجودات متناهی «از عدم»[1] به وجود آمدند نه از ماده‌ای قبلی و نه از علت به‌عنوان ماده. او با دقت توضیح می‌دهد بیان این‌که موجودی «از عدم» خلق شده است بدین معنی نیست که ماده‌اش عدم بوده است، بلکه منظور این است که چیزی از «چیزی به وجود نیامده است»[2] و درحالی‌که قبلاً وجودی خارج از علم الهی نداشته اکنون دارای وجود است. این شاید به اندازهٔ کافی واضح باشد، ولی گاهی تأکید شده است که بیان این‌که مخلوقی «از عدم» به وجود می‌آید یا به این معنی است که عدم را چیزی تلقی کنیم یا این نظر را نقض کنیم که «از هیچ هیچ نیاید»[3]؛ درحالی‌که قدیس آنسلم توضیح می‌دهد که خلق از عدم به معنای «از عدم در شأن ماده»[4] نیست بلکه فقط به معنای «نه از چیزی» است.

اما دربارهٔ صفات «وجود لنفسه»[5] ما فقط می‌توانیم آن صفاتی را به آن اطلاق کنیم که داشتن آن‌ها مطلقاً بهتر از نداشتن آن‌هاست.[6] برای مثال، طلابودن برای طلا بهتر از سرب‌بودن است، ولی برای انسان بهتر نیست که از طلا خلق شده باشد. جسمانی‌بودن بهتر از نبودن مطلق است، ولی برای روح بهتر نیست که به‌جای غیرجسمانی‌بودن جسمانی باشد. فقط «به‌طور نسبی» طلابودن بهتر از طلانبودن است و جسمانی‌بودن نیز فقط «به‌طور نسبی» بهتر از غیرجسمانی بودن است. اما حکیم بودن از حکیم نبودن، حیات‌داشتن از حیات‌نداشتن، و عادل‌بودن از عادل‌نبودن «مطلقاً» بهتر است. بنابراین ما باید حکمت، عدالت، و حیات را به وجود متعالی نسبت دهیم، اما نمی‌توانیم جسمانیت یا طلا را به وجود متعالی نسبت دهیم. به‌علاوه از آن‌جا که وجود متعالی صفات خود را نه به‌واسطهٔ بهره‌مندی، بلکه ذاتاً داراست، از این‌رو او عین عقل (حکمت)، عین عدل، و

---

1. *ex nihilo*
2. *non ex aliquo*
3. *ex nihilo nihil fit*
4. *ex nihilo tamquam materia*
5. *Ens a Se*
6. Ch. 15.

عین حیات «است» و الی آخر.[1] وجود متعالی نمی‌تواند مرکب از عناصر باشد (که در این صورت از نظر منطقی آن عناصر تقدم خواهند داشت، بنابراین او وجود متعالی نخواهد بود)، پس این صفات عین ذات الهی‌اند، که بسیط است.[2] همچنین خدا باید به جهت بساطت و روحانیت خود ضرورتاً متعالی از مکان و به جهت ازلیت خود متعالی از زمان باشد.[3] او کاملاً در هر چیزی حضور دارد، اما حضور او مکانی یا «متعیّن» نیست، و همهٔ موجودات در ازلیت او حضور دارند؛ ولی نباید ازلیت را زمان بی‌پایان، بلکه «حیات بی‌پایان توأم با وجود کامل مطلق»[4] دانست.[5] اگر به ذات الهی اشاره کنیم، می‌توانیم او را جوهر بنامیم، ولی اگر به مقولهٔ جوهر اشاره کنیم نمی‌توانیم، زیرا او تغییرناپذیر است و محل اعراض نیست.[6] خلاصه این‌که اگر هر نامی را که به مخلوقات اطلاق می‌کنیم به او نیز اطلاق کنیم «شک نیست که باید معنای متفاوتی از آن اراده کنیم».[7]

قدیس آنسلم در رسالهٔ گفت‌وگوی با خود اقدام به آوردن دلایلی برای تثلیث اشخاص در ذات واحد می‌کند، بدون این‌که نشان دهد می‌داند که از قلمرو یک علم خارج شده، وارد قلمرو علم دیگری می‌شود؛ و ما در این موضوع، ولو برای الهی‌دان جالب باشد، نمی‌توانیم از او تبعیت کنیم. اما آنچه گفته شد کافی است تا ثابت کند که قدیس آنسلم به الهیات عقلی یا طبیعی کمک شایانی کرد. عنصر افلاطونی در فلسفهٔ او آشکار است، ولی گذشته از اشارات جسته‌وگریخته، بحث معیّنی دربارهٔ قیاس وجود ندارد. اما او براهین انّی یا «پسینی» برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند که در مقایسه با براهین قدیس آوگوستینوس نظام‌مندترند؛ و همچنین او با دقت موضوعاتی مانند صفات الهی و ازلیت و تغییرناپذیری خدا و غیره را مورد بررسی قرار می‌دهد. پس معلوم می‌شود اشتباه است که نام او را با «برهان وجودی» پیوند دهیم به‌نحوی که گویا تنها سهم قدیس آنسلم در رشد فلسفه برهانی بود که اعتبار آن حداقل محل تردید است. شاید کار او تأثیر شگرفی در متفکران معاصر او و نسل بعد از او نداشته است، زیرا ذهن آن‌ها به موضوعات دیگری مشغول بود (مسائل جدلی، سازش آرای آبای کلیسا، و غیره)؛ اما اگر در پرتو سیر کلی فلسفه در قرون وسطا به کار او نگاه شود باید از او به‌عنوان یکی از

---

1. Ch. 16.
2. Ch. 17.
3. Ch. 20 - 4.
4. *interminabilis vita simul perfecte tota existens*
5. Ch. 24.
6. Ch. 26
7. *valde procul dubio intelligenda est diversa significatio.*

یاریگران عمدهٔ فلسفه و الهیات مدرسی، هم به جهت الهیات طبیعی او و هم از جهت کاربرد جدل در بررسی اصول اعتقادی، تقدیر کرد.

۳. قدیس آنسلم در رسالهٔ گفت‌وگوی با غیر «برهان وجودی» معروف را اقامه می‌کند، که از مفهوم خدا شروع می‌کند و به خدا به‌عنوان واقعیتی موجود می‌رسد. او می‌گوید که درخواست برادران دینی و بررسی براهین پیچیده و گوناگون رسالهٔ گفت‌وگوی با خود، او را واداشت تا تحقیق کند که آیا می‌تواند برهانی اقامه کند که به‌تنهایی برای اثبات تمام اعتقادات ما دربارهٔ جوهر الهی کافی باشد، به‌طوری‌که یک برهان بتواند کار انواع براهین مکمل «رسالهٔ» قبلی او را انجام دهد. او بالاخره تصور کرد که به چنین برهانی دست یافته است، که برای سهولت می‌توان آن را در قالب استدلالی قیاسی ریخت، هرچند خود آنسلم آن را به صورت مخاطبه با خدا ارائه می‌دهد.

- خدا آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد؛
- اما چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد باید نه‌تنها در ذهن به‌صورت مفهوم، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود داشته باشد؛
- بنابراین، خدا نه‌تنها در قالب مفهوم و تصور، به‌طور ذهنی، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد؛
- «کُبرا» فقط مفهوم خدا را ارائه می‌دهد، تصوری که انسان از خدا دارد، حتی اگر وجود خدا را انکار کند؛
- «صغرا» روشن است، زیرا اگر چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد فقط در ذهن وجود داشت، نمی‌توانست آن چیزی باشد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، زیرا چیز بزرگ‌تری قابل تصور می‌بود؛ موجودی که هم در خارج از ذهن وجود داشت و هم در ذهن به صورت تصور.

این برهان از مفهوم خدا به‌عنوان موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، یعنی کامل مطلق، که منظور از آن خداست، شروع می‌شود.

حال، اگر چنین موجودی فقط واقعیت مثالی داشت، یعنی فقط در تصور ذهنی ما وجود می‌داشت، ما باز می‌توانستیم موجود بزرگ‌تری را تصور کنیم، موجودی که فقط در تصور ما نباشد و وجود واقعی نیز داشته باشد. بنابراین، نتیجه می‌شود که مفهوم خدا به‌عنوان کمال مطلق ضرورتاً مفهوم و تصور یک موجود خارجی است؛ و قدیس آنسلم

استدلال می‌کند که در این صورت هیچ‌کس نمی‌تواند درعین‌حال هم تصور خدا را داشته باشد و هم وجود او را انکار کند. برای مثال، اگر کسی خدا را به‌صورت یک اَبَرانسان[1] تصور می‌کرد، کاملاً حق داشت وجود خدا را به این معنا انکار کند، اما واقعاً عینیت مفهوم خدا را انکار نمی‌کرد. اگر کسی تصور درستی از خدا داشته باشد و معنای واژهٔ «خدا» را درک کند، می‌تواند وجود او را در زبان انکار کند؛ اما اگر بداند انکار او متضمن چه چیزی است (این‌که موجودی که باید ذاتاً وجود داشته باشد، یعنی واجب‌الوجود، وجود ندارد) و درعین‌حال بر انکار او اصرار ورزد، دچار تناقض آشکاری خواهد شد: فقط «ابله»[2] «در دل خود» گفته است «خدا وجود ندارد». موجود کامل علی‌الاطلاق موجودی است که ذاتش عین وجود است و یا ضرورتاً مستلزم وجود است، زیرا در غیر این صورت می‌توان موجود کامل‌تری را تصور کرد که واجب‌الوجود است؛ و واجب‌الوجودی که وجود نداشته باشد تناقض در گفتار است.

قدیس آنسلم می‌خواست برهان او اثبات‌کنندهٔ تمام چیزهایی باشد که ما دربارهٔ ذات الهی اعتقاد داریم، و چون آن برهان دربارهٔ موجود کامل مطلق است، صفات خدا به‌طور ضمنی در نتیجهٔ آن نهفته است. ما فقط باید از خود بپرسیم لازمهٔ تصور موجودی که بزرگ‌تر از او قابل تصور نباشد چیست، تا دریابیم که خدا باید قادر مطلق، عالم مطلق، عادل مطلق، و غیره باشد. به‌علاوه وقتی قدیس آنسلم چنین صفاتی را در رسالهٔ گفت‌وگوی با غیر استنتاج می‌کند، به توضیح مفاهیم مورد نظر نیز می‌پردازد. برای مثال آیا این‌که خدا نمی‌تواند دروغ بگوید نشانهٔ عدم قدرت مطلق نیست؟ پاسخ او منفی است؛ توانایی دروغ گفتن را باید ضعف و نقص نامید نه قدرت و کمال. اگر خدا می‌توانست ناسازگار با ذاتش عمل کند، نوعی عدم قدرت از طرف او بود. البته شاید کسی اشکال کند که در این‌جا «مفروض گرفته می‌شود» که ما از قبل می‌دانیم ذات خدا چیست یا متضمن چه چیزی است، درحالی‌که ماهیت خدا دقیقاً همان موضوعی است که باید معلوم شود، اما اگر قدیس آنسلم بود احتمالاً پاسخ می‌داد که او قبلاً اثبات کرده است که خدا کامل مطلق است و بنابراین، او هم قادر مطلق است و هم حق مطلق؛ مسئله صرفاً بیان معنای قدرت مطلق کمال و توضیح بطلان تصور غلط از قدرت مطلق است.

---

1. superman

2. *insipiens*

برهانی راکه قدیس آنسلم در رسالهٔ گفت‌وگوی با غیر ارائه کرد، راهبی به نام گونیلو[1] در رسالهٔ دفاع از ابله در مقابل آنسلم در برهان گفت‌وگوی با غیر[2] مورد انتقاد قرار داد. او در این رساله اظهار می‌کند که تصور چیزی تضمین‌کنندهٔ وجود خارجی آن نیست و این‌که قدیس آنسلم به‌طور غیرمُجازی از نظام منطقی وارد نظام واقعی شده است. ما می‌توانیم بگوییم که زیباترین جزیرهٔ ممکن باید وجود داشته باشد، زیرا می‌توانیم تصوری از آن داشته باشیم. آنسلم در رسالهٔ دفاعیه در مقابل پاسخ گونیلو به طرفداری از ابله[3] منکر همانندی این دو شد و ایراد را منصفانه رد کرد، زیرا اگر تصور خدا تصور یک موجود کامل مطلق باشد و اگر کمال مطلق متضمن وجود باشد، این تصورْ تصور یک موجود است، درحالی‌که تصور حتی زیباترین جزیره تصور چیزی نیست که باید وجود داشته باشد؛ حتی در نظام منطقی محض این دو تصور برابر نیستند. اگر وجود خدا ممکن است، یعنی اگر تصور موجود واجب‌الوجود کامل مطلقْ مشتمل بر تناقض نیست خدا باید موجود باشد، زیرا سخن «از واجب‌الوجودِ ممکنِ صِرفْ» بی‌معنی است (تناقض در گفتار است)، درحالی‌که هیچ تناقضی در سخن از جزایر زیبای ممکن صرف وجود ندارد. ایراد اصلی بر برهان قدیس آنسلم، که در مقابل دکارت نیز مطرح شد و لایبنیتس سعی کرد به آن پاسخ دهد، این است که ما به‌طور «پیشینی» نمی‌دانیم که تصور خدا و تصور کمال مطلق نامتناهیْ تصور یک موجود «ممکن» است. «ما» شاید هیچ تناقضی در این تصور نبینیم، اما اشکال‌کنندگان می‌گویند که این امکان «سلبی» عین همان امکان «ایجابی» نیست، یعنی اثبات نشده است که واقعاً تناقضی در آن تصور وجود ندارد. این‌که هیچ تناقضی در این تصور وجود ندارد فقط زمانی روشن می‌شود که به‌طور «پسینی» اثبات کرده باشیم خدا وجود دارد.

برهان رسالهٔ گفت‌وگوی با غیر، بلافاصله، چندان مورد استقبال قرار نگرفت؛ اما در قرن سیزدهم بوناونتورا آن را با تأکید منطقی کمتر و تأکید روان‌شناختی بیشتری به‌کار برد، ولی قدیس توماس آن را رد کرد. دانز اسکوتوس از آن به‌عنوان کمک فرعی استفاده برد. در دورهٔ جدید، ماجرایی چشمگیر، گرچه پرفرازونشیب، داشته است. دکارت آن را

---

1. Gaunilo

2. *Liber pro Insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem*

3. *Liber Apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro Insipiente*

پذیرفت و تغییر شکل داد؛ لایبنیتس به‌نحو استادانه دقیقی از آن دفاع کرد؛ کانت به آن تاخت. در مدارس قرون وسطا معمولاً رد شده است، هرچند برخی از متفکران منفرد از اعتبار آن دفاع کرده‌اند.

۴. از میان ویژگی‌های آوگوستینی فلسفهٔ آنسلم می‌توان به نظریهٔ حقیقت او اشاره کرد. وقتی او به بحث از حقیقت در حکم یا گزاره می‌پردازد[1]، از نظر ارسطویی پیروی می‌کند، از این حیث که حقیقت را عبارت از این می‌داند که وقتی حکم یا گزاره بیان می‌کند آنچه را که واقعاً هست، یا انکار می‌کند آنچه را که نیست، مدلول یا محکی علت حقیقت و صدق است و خود حقیقت درون گزاره است (نظریهٔ مطابقت[2])؛ اما وقتی که بعد از بحث دربارهٔ حقیقت (صحت) در اراده[3]، به بحث از حقیقت وجود یا ذات می‌پردازد[4] و حقیقت اشیا را عبارت از آن چیزی می‌داند که «باید» باشند، یعنی عبارت از مظهریت آن‌ها یا مطابقت آن‌ها با مثالشان در علم خدا، یعنی حقیقت متعالی و معیار حقیقت، و وقتی از حقیقت و صدق ازلی حکمْ ازلیت علت حقیقت و صدق یعنی خدا[5] را نتیجه می‌گیرد، طابق‌النعل بالنعل از آوگوستینوس پیروی می‌کند. بنابراین خدا حقیقت ازلی و باقی بالذات است، که علت حقیقت وجودی همهٔ مخلوقات است. حقیقت ازلی تنها علت و حقیقتِ گزاره تنها معلول است، درحالی‌که حقیقت وجودی اشیا همزمان معلول (معلول حقیقت ازلی) و علت (علت حقیقت و صدق گزاره) است. این مفهوم آوگوستینی از حقیقت وجودی با مثال‌باوری‌ای که مفروض می‌گیرد در قرن سیزدهم مورد دفاع قدیس توماس قرار گرفت؛ گرچه البته او تأکید به‌مراتب بیشتری بر حقیقت و صدق گزاره داشت. بنابراین، درحالی‌که تعریف خاص توماس از حقیقت، عبارت از «مطابقت عین و ذهن»[6] است، تعریف آنسلم عبارت است از «صوابی که فقط قابل ادراک با ذهن باشد»[7].[8]

آنسلم مطابق معمول در بحث از رابطهٔ میان نفس و بدن، در غیاب نظریه‌ای دربارهٔ ترکیب مادی و صوری آن دو، از سنت افلاطونی ـ آوگوستینی پیروی می‌کند؛ هرچند

1. *Dialogus de Veritate*, 2; *P. L.*, 158.
2. correspondence
3. *Dial.*, 4.
4. *Ibid.*, 7ff.
5. *Ibid.*, 10.
6. *adaequatio rei et intellectus*
7. *rectitudo sola mente perceptibilis*
8. *Ibid.*, 11.

مانند خود آوگوستینوس کاملاً آگاه بود که انسان ترکیبی از نفس و بدن است و بر این واقعیت تأکید داشت. همچنین سخنان او در رسالهٔ گفت‌وگوی با غیر[1] دربارهٔ نور الهی یادآور نظریهٔ اشراق آوگوستینوس است: «بس سترگ است آن نور، که حقیقتْ همه از او می‌تابد و بر ذهن معقول آشکار است»[2].

به‌طور کلی می‌توان گفت که هرچند فلسفهٔ آنسلم در مسیر سنت آوگوستینی است، در مقایسه با عناصر مشابهش در اندیشهٔ آوگوستینوس، یعنی الهیات عقلی یا طبیعی او، نظام‌مندتر ساخته و پرداخته شده است؛ و این‌که در استفادهٔ روشمندش از جدل، ویژگی دورهٔ جدیدتری را می‌بینیم.

1. Ch. 14.

2. *Quanta namque est lux illa, de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet*

فصل شانزدهم

مدرسهٔ شارتر

جهانی‌گرایی[1] *پاریس، و تنظیم علوم در قرن دوازدهم ـ منطقه‌گرایی، انسان‌گرایی ـ افلاطون‌گرایی شارتر ـ اصالت ماده و صورت*[2] *در شارتر ـ همه‌خداانگاری*[3] *به‌ظاهرموجه ـ نظریهٔ سیاسی جان آو سالزبری*

۱. یکی از بزرگ‌ترین کمک‌های قرون وسطا در پیشرفت تمدن اروپایی، ایجاد نظام دانشگاهی بود، و بزرگ‌ترین دانشگاه قرون وسطا بی‌تردید دانشگاه پاریس بود. این مرکز بزرگ مطالعات کلامی و فلسفی، مجوز نهایی خود را به‌عنوان دانشگاه به معنای رسمی آن، تا اوایل قرن سیزدهم به‌دست نیاورد، اما می‌توان به معنایی غیرفنی مدارس پاریس را شکل‌دهندهٔ «دانشگاه» در قرن دوازدهم دانست. در واقع از برخی جنبه‌ها قرن دوازدهم بیش از قرن سیزدهم تحت تأثیر دانش فرانسوی بود، زیرا در قرن سیزدهم دانشگاه‌های دیگری همچون آکسفورد به‌تدریج اهمیت یافتند و شور و نشاطی از خود نشان دادند. این سخن دست‌کم در مورد اروپای شمالی صادق است. در اروپای جنوبی

---

1. Universalism
2. Hylomorphism
3. pantheism

نیز، به‌طور مثال، دانشگاه بولونیا[1] مجوز اولیهٔ خود را در سال ۱۱۵۸، از فردریک اول[2]، دریافت کرد. هرچند فرانسه مرکز بزرگ فعالیت فکری در قرن دوازدهم بود، حقیقتی که به این مَثَل سایر منجر شد که «ایتالیا دارای پاپ، آلمان دارای امپراتور، و فرانسه دارای دانش است»، البته بدین معنا نبود که فقط فرانسویان فعالیت فکری داشتند. فرهنگ اروپا بین‌المللی بود، و برتری فکری فرانسه به این معنا بود که دانشجویان و محققان و استادان بسیار زیادی به مدارس فرانسه می‌رفتند. از انگلستان افرادی مثل آدام اسمال‌بریج و الکساندر نکام[3]، جدلیان قرن دوازدهم، آدلارد باثی[4] و رابرت پولین، ریچارد سن ویکتوری (ف ۱۱۷۳) و جان آو سالزبری؛ از آلمان، اوگ سن ویکتوری (ف ۱۱۴۱) الهی‌دان و فیلسوف و عارف؛ از ایتالیا، پتروس لومباردی (حدود ۱۱۰۰-۱۱۶۰) نویسندهٔ کتاب معروف جُمَل که در قرون وسطا کسانی مثل قدیس توماس آکوئینی و دانز اسکوتوس شرح‌های زیادی بر آن نوشتند. بنابراین می‌توان گفت که چهرهٔ بین‌المللی فرهنگ اروپای قرون وسطا را دانشگاه پاریس ترسیم کرده است، همان‌طور که چهرهٔ بین‌المللی، یا بهتر است بگویم فراملی، دین قرون وسطا را مقام پاپی[5] نمایندگی می‌کرد، هرچند این دو بی‌تردید پیوند تنگاتنگی با یکدیگر داشتند، زیرا دین واحد چشم‌انداز فکری مشترکی فراهم آورد و زبان علم، یعنی زبان لاتینی، زبان کلیسا بود. این دو وحدت دینی و فرهنگی، که چنان پیوند تنگاتنگی با یکدیگر داشتند، چیزهایی بودند که می‌توان آن‌ها را وحدت‌های مؤثر و واقعی نامید، درحالی‌که وحدت سیاسی امپراتوری مقدس روم بیشتر نظری بود تا عملی و واقعی، زیرا هرچند حکومت‌های مطلقه بعد از آن گسترش یافتند، ملی‌گرایی از قبل رو به افزایش نهاده بود؛ گرچه رشد آن را فئودالیسم و خصیصهٔ محلی نهادهای سیاسی و اقتصادی قرون وسطا و زبان و دیدگاه فکری مشترک مهار کرد.

این حیات دانشگاهی رو به رشد و توسعه، بالطبع، در تلاش برای طبقه‌بندی و نظام‌بندی علم و تفکر آن زمان، بیانی عقلی و علمی بنیاد نهاد ــ تلاشی که پیش از آن تأثیر عقلایی خود را در قرن دوازدهم نشان می‌دهد. می‌توانیم دو مثال بیاوریم:

---

1. Bologna
2. Frederick I
3. Alexander Neckham
4. Adelard of Bath
5. Papacy

نظام‌سازی‌های اوگ سن ویکتوری و پتروس لومباردی. اوگ در کتاب تعلیم و تربیت[1] خود کم‌وبیش از طبقه‌بندی ارسطویی تبعیت می‌کند. بدین‌ترتیب منطق پیش‌درآمد یا مقدمه‌ای بر علم به معنای واقعی کلمه است و با مفاهیم سروکار دارد نه با اشیا. منطق به دستور زبان و «فن احتجاج»[2] و این دومی به نوبهٔ خود به اقسام فرعی[3] «جدل»[4]، «خطابه»[5] و «سفسطه»[6] تقسیم می‌شود. علم، که منطق پیش‌درآمد آن و ابزار ضروری آن است، به عناوین اصلی علم نظری، علم عملی یا کاربردی، و «مکانیک» تقسیم می‌شود. علم نظری شامل الهیات، ریاضیات (حساب، که با جنبهٔ عددی اشیا سروکار دارد؛ موسیقی، که با نسبت‌ها سروکار دارد؛ هندسه، که با امتداد اشیا سروکار دارد؛ نجوم، که با حرکت اشیا سروکار دارد)، و طبیعیات (که موضوع آن طبیعت درونی یا کیفیات درونی اشیاست و بنابراین پرنفوذتر از ریاضیات است) می‌شود. علم عملی به اقسام فرعی اخلاق، «اقتصاد»، و سیاست تقسیم می‌شود، درحالی‌که مکانیک از «فنون ناآزادگان»[7] یا «علوم نازل»[8] هفتگانه تشکیل می‌شود، زیرا صنعتگر شکل را از طبیعت وام می‌گیرد. علوم نازل عبارت‌اند از نساجی و مانند آن، اسلحه‌سازی و نجاری، دریانوردی یا تجارت که طبق نظر اوگ «بین اقوام آشتی برقرار می‌کند، جنگ‌ها را خاموش می‌کند، صلح را تقویت می‌کند، و کالاهای اشخاص را در معرض استفادهٔ همگان قرار می‌دهد»، کشاورزی، شکار (که آشپزی را هم در بر می‌گیرد)، پزشکی و نمایش. واضح است که طبقه‌بندی اوگ نه‌تنها از طریق بوئتیوس به ارسطو بلکه به آثار دایرةالمعارفی نویسندگانی مثل ایسیدوروس سویلی نیز وابسته بود.

پتروس لومباردی در مدرسهٔ سن ویکتور تحصیل کرد، در مدرسهٔ کلیسای جامع پاریس به تدریس پرداخت، و سرانجام از ۱۱۵۰ تا ۱۱۵۲ اسقف این شهر شد و چهار کتاب جملات[9] خود را نوشت، اثری که هرچند از جهت مضمون و محتوا بدیع نیست تأثیری فوق‌العاده داشت، از این حیث که سایر نویسندگان را به توضیح نظام‌مند و جامع اصول دین واداشت و خود کتاب تا پایان قرن شانزدهم معروض خلاصه‌نویسی‌ها و

---

1. *Didascalion*
2. *Ratio Disserendi*
3. *P.L.*, 176.
4. *Demonstratio*
5. *Pars Probabilis*
6. *Pars Sophistica*
7. illiberal arts
8. *Scientiae adulterinae*
9. *Libri Quattuor Sententiarum*

تفسیرهای زیادی قرار گرفت. کتاب جُمَل پتروس مسلماً کتابی درسی[1] است و به این منظور تدوین شده بود که عقاید یا «جملات» آبای کلیسا را دربارهٔ آموزه‌های کلامی جمع‌آوری کند. کتاب اول آن به خدا، کتاب دوم به مخلوقات، کتاب سوم به تجسد[2] و بازخرید[3] و به فضیلت‌ها، وکتاب چهارم به شعایر[4] هفتگانه و بقیهٔ موضوعات تخصیص یافته است. بیشترین نقل قول‌ها و بخش عمدهٔ آموزهٔ آن از آثار قدیس آوگوستینوس أخذ شده است، هرچند از آبای لاتینی دیگری هم نقل قول شده است و حتی قدیس یوحنای دمشقی نیز حضور دارد؛ بااین‌حال ثابت شده است که پتروس فقط بخش کوچکی از ترجمهٔ لاتینی بورگوندیوس پیزایی[5] از چشمهٔ علوم[6] را دیده بود. کاملاً روشن است که کتاب جُمَل غالباً اثری کلامی است، اما پتروس از آن چیزهایی سخن می‌گوید که با عقل طبیعی درک می‌شوند و می‌توان قبل از اعتقاد به آن‌ها از طریق ایمان به چنان درکی نایل آمد:[7] وجود خدا، آفرینش جهان، و جاودانگی نفس از این قبیل‌اند.

۲. دیدیم که بسط و توسعهٔ حیات فکری قرن دوازدهم، خود را در غلبهٔ فزایندهٔ «دانشگاه» پاریس و در تلاش‌های اولیه، جهت طبقه‌بندی و نظام‌بندی علوم، نشان داد، اما جایگاه پاریس به این معنا نبود که مدارس منطقه‌ای پررونق نبودند. در واقع، شور و حال حیات و علایق محلی در دورهٔ قرون وسطا ویژگی مکمل ماهیت بین‌المللی حیات دینی و فکری بود. به‌طور مثال برخی از دانش‌پژوهانی که به منظور مطالعه و تحصیل به پاریس می‌آمدند برای تدریس و تعلیم در آن‌جا می‌ماندند، ولی گروهی دیگر به سرزمین‌ها و ولایات خود برمی‌گشتند یا به نهادهای آموزشی محلی ملحق می‌شدند. در واقع گرایش به تخصصی‌شدن وجود داشت، مثلاً بولونیا به‌واسطهٔ مدرسهٔ حقوقش و مونپلیه[8] برای پزشکی مورد توجه بود، درحالی‌که ویژگی غالب مدرسهٔ سن ویکتور، در بیرون پاریس، الهیات عرفانی بود.

یکی از پررونق‌ترین و جالب‌ترین مدارس محلی قرن دوازدهم مدرسهٔ شارتر بود که در آن برخی آموزه‌های ارسطویی، که به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، با رگه‌ای ضخیم از افلاطون‌گرایی به‌تدریج دارای اهمیت شدند. این مدرسه همچنین با مطالعات

1. Cf. the Prologue
2. Incarnation
3. Redemption
4. Sacraments
5. Burgundius of Pisa
6. *Fons Scientiae*
7. 3, 24, 3.
8. Montpellier

انسان‌گرایانه سروکار داشت. برای مثال تئودوریک شارتری (تیری)[1] پس از سرپرستی مدرسه در ۱۱۲۱، در پاریس به تدریس پرداخت و در ۱۱۴۱ به شارتر بازگشت و رئیس آن‌جا و جانشین گیلبرتوس پورتانوس شد؛ جان آو سالزبری که خودش انسان‌گرا بود او را «محقق پرشور فنون»[2] نامید. کتاب هفت فن[3] او به فنون هفتگانهٔ آزادگان می‌پرداخت و او به‌شدت با مخالفان انسان‌گرایی کورنیفیکوسیان[4]، که از علم و ادب به بدی یاد می‌کردند، به مبارزه برخاست. همین‌طور گیوم کُنْشی[5] (ح ۱۱۵۴-۱۰۸۰)، که زیرنظر برنار شارتری[6] به تحصیل پرداخت، در پاریس تدریس کرد، معلم خصوصی هانری پلانتاژنه[7] شد، کورنیفیکوسیان را مورد حمله قرار داد، و توجه خود را معطوف صرف و نحو کرد؛ از این‌روست که به نقل از جان آو سالزبری او پس از برنار شارتری ماهرترین نحوی[8] شد. اما خود جان آو سالزبری (۱۱۱۵/۲۰-۱۱۸۰) بود که ماهرترین فیلسوف انسان‌گرای مرتبط با شارتر به شمار می‌رفت. او با این‌که در شارتر تعلیم ندیده بود، همان‌طور که پیشتر اشاره کردیم، در سال ۱۱۷۶ اسقف شارتر شد. او که مدافع فنون هفتگانه بود و با نویسندگان لاتینی، به‌خصوص سیسرون، آشنایی داشت از ناهنجاری سبک نگارش بیزار بود و کسانی را که به طور کلی مخالف اسلوب و بلاغت ادبی بودند کورنیفیکوسیان می‌نامید. او به جهت دقت و وسواس در سبک ادبی خاصش نمایندهٔ چیزی است که در انسان‌گرایی فلسفی قرن دوازدهم بهترین سبک به شمار می‌رفت؛ همان‌طور که قدیس برنار، هرچند احتمالاً نه کاملاً خودآگاهانه، با سروده‌های مذهبی و نوشته‌های روحانی خود نمایندهٔ انسان‌گرایی است. در قرن بعد، یعنی قرن سیزدهم، مطمئناً کسی به آثار فیلسوفان به معنای دقیق کلمه به دلیل لاتینی‌بودن آن‌ها روی نمی‌آورد؛ اکثر آن‌ها بیشتر به محتوا توجه می‌کردند تا به صورت.

۳. مدرسهٔ شارتر، هرچند در قرن دوازدهم به «شکوفایی»[9] رسید، تاریخی طولانی داشت و در سال ۹۹۰ فولبر[10]، شاگرد ژربر اوریاکی، آن را بنیانگذاری

---

1. Theodoric of Chartres (Thierry)
2. *artium studiosissimus investigator*
3. *Heptateuchon*
4. Cornificians
5. William of Conches
6. Bernard of Chartres
7. Henry Plantagenet
8. *Metal.*, 1, 5.
9. *floreat*
10. Fulbert

کرد.[1] مدرسهٔ شارتر، که در قرن دهم بنیانگذاری شد، حتی در قرن دوازدهم حال و هوای محافظه‌کارانهٔ خاصی را، که خود را در سنت افلاطونی‌اش نشان می‌داد، مخصوصاً در شیفتگی‌اش به تیمایوس افلاطون و نیز به نوشته‌های افلاطونی‌تر بوئتیوس، حفظ کرد. مثلاً برنار شارتری، که از ۱۱۱۴ تا ۱۱۱۹ مدیر و از ۱۱۱۹ تا ۱۱۲۴ رئیس آن مدرسه بود، بر این اعتقاد بود که ماده قبل از شکل‌گیری‌اش، قبل از این‌که از درون بی‌نظمی نظمی پدیدار شود، در حالت آشفتگی[2] بود. برنار، که جان آو سالزبری او را «کامل‌ترین افلاطونی زمان ما»[3] نامید، طبیعت را همانند یک اندام معرفی کرد و از نظریهٔ افلاطونی نفس جهانی[4] دفاع کرد. او در این مورد پیرو برنارِ توری (سیلوستریس)[5] بود، کسی که در حدود ۱۱۵۶ رئیس شارتر بود و دربارهٔ عالم کل[6] را، با استفاده از تفسیر خالکیدیوس[7] بر تیمایوس و توصیف نفس جهانی به‌عنوان عامل حیات‌بخش طبیعت و پدیدآورندهٔ موجودات طبیعی از آشفتگی مادهٔ نخستین براساس مُثُل موجود در نزد خدا یا «عقل»، به رشتهٔ نظم کشید. گیوم کُنْشی حتی پیشتر رفت و نفس جهانی را با روح‌القدس یکسان دانست، نظری که منجر به حملهٔ گیوم سن تئودوریکی[8] به او شد. او با عدول از موضع خود توضیح داد که یک مسیحی است و نه پیرو آکادمی.

در مورد این تأملات که صبغهٔ تیمایوسی دارند، می‌توان به گرایش مدرسهٔ شارتر به واقع‌گرایی افراطی[9] اشاره کرد؛ هرچند، همان‌طور که دیدیم، دو تن از چهره‌های برجستهٔ مرتبط با مدرسهٔ شارتر، یعنی گیلبرتوس پورِتانوس و جان آو سالزبری، واقع‌گرایانی افراطی نبودند. برای مثال کلارمبالد آراسی[10]، شاگرد تئودوریک شارتری[11]، که در ۱۱۵۲ سرکشیش آراس و در ۱۱۶۰ دستیار اسقف اعظم آراس شد، در تفسیر خود بر دربارهٔ تثلیث بوئتیوس، برخلاف گیلبرتوس پورتانوس بر این اعتقاد بود که در همهٔ انسان‌ها جز یک انسانیت واحد وجود ندارد و تفاوت تک‌تک

---

۱. ژربر، چهرهٔ شاخص قرن دهم، انسان‌گرا و دانش‌پژوهی بود که در رنس و پاریس تدریس کرد، سفرهایی به دربار امپراتور آلمان داشت، به ترتیب رئیس دیر بوبیو (Bobbio)، اسقف اعظم رنس، و اسقف اعظم راونا شد، با نام سیلوستر دوم بر مسند پاپی نشست، و در سال ۱۰۰۳ درگذشت.

2. chaos
3. *Metal.*, 4, 35.
4. World-Soul
5. *Bernard of Tours (Silvestris)*
6. *De mundi universitate*
7. Chalcidius
8. William of St. Theodoric
9. ultra-realism
10. *Clarembald of Arras*
11. Theodoric of Chartres

انسان‌ها فقط «به‌سبب تنوع اعراض»[۱] است.[۲]

۴. با وجود این، اعضای مدرسهٔ شارتر به‌رغم شیفتگی خود به تیمایوس افلاطون، نشان دادند که به ارسطو هم احترام می‌گذارند. آن‌ها نه‌تنها در منطق تابع ارسطو بودند، بلکه نظریهٔ اصالت ماده و صورت او را نیز پذیرفتند. در واقع در شارتر بود که این نظریه در قرن دوازدهم برای اولین بار مطرح شد. برای مثال، طبق نظر برنار شارتری، اشیای طبیعی متشکل از صورت و ماده‌اند. او صورت‌ها را «صور طبیعی»[۳] نامید و آن‌ها را رونوشتی از مُثُل موجود در خدا توصیف کرد. این اطلاعات را جان آو سالزبری به ما می‌دهد، که می‌گوید برنار و شاگردانش کوشیدند بین افلاطون و ارسطو میانجیگری کنند و آن دو را با هم آشتی دهند.[۴] چنان‌که پیشتر دیدیم، از نظر برنار توری نیز صورت‌های اشیا رونوشت مُثُل موجود در خداوندند، درحالی‌که کلارمبالد آراسی ماده را موجودی تلقی می‌کرد که همواره در حال تغییر است و خود جنبهٔ «تغییرپذیریِ»[۵] اشیاست، و صورتْ کمال و تمامیت چیزهاست.[۶] او بدین‌ترتیب مادهٔ ارسطو را در پرتو تعالیم افلاطون در باب تغییرپذیری و بی‌ثباتی اشیای مادی تفسیر کرد. گیوم کنشی در واقع با اصرار بر نظریهٔ اتمی دموکریتوس خط فکری خود را تغییر داد؛[۷] اما به‌طور کلی می‌توانیم بگوییم که اعضای مدرسهٔ شارتر نظریهٔ اصالت ماده و صورت ارسطو را پذیرفتند، ولی آن را در پرتو تیمایوس تفسیر کردند.[۸]

۵. این نظر که اشیای طبیعی ترکیبی از ماده و صورت‌اند و صورتْ رونوشتی از نمونه یا مثال موجود در خداست، آشکارا بین خدا و مخلوقات فرق می‌گذارد و ماهیتاً غیر وحدت وجودی است؛ اما برخی اعضای این مدرسه اصطلاحاتی را به کار گرفتند که، اگر تحت‌اللفظی و بی‌قیدوشرط لحاظ شوند، دالّ بر وحدت وجود تلقی می‌شوند. برای مثال تئودوریک شارتری، برادر جوان‌تر برنار، بر این اعتقاد بود که «همهٔ صورت‌ها یک

---

1. *propter accidentium varietatem*
2. Ed. W. Janssen, p. 42.
3. *formae nativae*
4. *Metal.*, 2,17.
5. *vertibilitas*
6. Ed. W. Janssen, pp.44 and 63.
7. *P.L.*, 90,1132.

۸. گیلبرتوس پورتانوس به هنگام تفسیر بر در ردّ *ائوتوخس* یا کتاب *دو ماهیت و یک شخص مسیح*، تألیف بوئتیوس، به نظریهٔ اصالت ماده و صورت توجه پیدا کرد؛ *P.L.*, 64, 1367

صورت‌اند؛ صورت الهی همهٔ صورت‌هاست» و الوهیت «صورت ذاتی»[1] هر چیزی است؛ درحالی‌که خلقت به‌منزلهٔ صدور کثیر از واحد توصیف می‌شود.[2] همین‌طور کلارمبالد آراسی استدلال می‌کرد که خدا «صورت ذاتی» اشیاست و از آن‌جاکه «صورت ذاتی» باید در هر جایی که چیزی است حاضر باشد، خدا همواره و در هر جایی بالذات وجود دارد.[3] هرچند این متن‌ها، اگر به معنای تحت‌اللفظی و جداگانه لحاظ شوند، ماهیتاً وحدت وجودی یا تک‌جوهری[4] اند، به نظر نمی‌رسد که مقصود تئودوریک شارتری یا کلارمبالد آراسی تعلیم آموزهٔ تک‌جوهری بوده باشد. به‌طور مثال تئودوریک، بلافاصله پس از گفتن این‌که صورت الهی کل صورت‌هاست اظهار می‌دارد که، هرچند بر طبق این حقیقت که صورت الهی کمال و تمامیت هرچیزی است لذا کل صورت‌هاست، می‌توان این نتیجه را نگرفت که انسانیت صورتی الهی است. به نظر می‌رسد که آموزهٔ تئودوریک را باید در پرتو مثال‌باوری[5] فهمید، زیرا او به‌صراحت می‌گوید که صورت الهی نمی‌تواند تجسم داشته باشد و بنابراین نمی‌تواند صورت محسوس و بالفعل انسان یا اسب یا سنگ باشد. همین‌طور آموزهٔ کلی مثال‌باوری کلارمبالد آراسی و اصرار او بر این‌که صورت‌های اشیای مادی رونوشت‌ها، یا «تصاویر»[6]، هستند، با وحدت وجود کامل ناسازگار است. جملاتی که به نظر می‌رسد آموزهٔ صدور[7] را تعلیم می‌دهند، از بوئتیوس اقتباس شده‌اند و احتمالاً دلالت آن‌ها بر تلقی دقیق نظریهٔ صدور در نزد تئودوریک یا کلارمبالد بیش از دلالت آن‌ها بر این امر در نزد بوئتیوس نیست. به معنایی آن‌ها تعابیری متعارف‌اند؛ گویی به سبب قدمتشان مشروعیت یافته‌اند، و نباید بی‌جهت مورد تأکید قرار گیرند.

۶. هرچند جان آو سالزبری در شارتر تعلیم ندیده بود، جا دارد که در این‌جا دربارهٔ فلسفهٔ دولت او، آن‌طور که در رسالهٔ پولیکراتیکوس[8] او آمده است، مطالبی بگوییم. مشاجرات بین پاپ و امپراتور و مجادلات مربوط به مراسم خلعت‌پوشان[9] طبعاً باعث شده بود نویسندگانی که در این بحث‌ها شرکت داشتند در باب نقش حکومت و حاکم، ولو گذرا، اظهارنظر کنند. یکی دو نویسنده، به اصطلاح، از پراکنده‌گویی فراتر رفتند و

1. *forma essendi*
2. *De sex dierum operibus*, ed. W. Janssen, pp. 16, 21, 108, 109.
3. Ed. W. Janssen, p. 59.
4. pantheistic or monistic
5. exemplarism
6. *imagines*
7. doctrine of emanation
8. *Polycraticus*
9. investiture controversies

آرای خاصی مثل نظریهٔ سیاسی ارائه کردند. برای مثال مانِگولد لاوتنباخی[1] (قرن یازدهم) حتی اختیارات حکمران را مشروط به عهدی کرد که با مردم بسته است[2] و اظهار داشت[3] که اگر پادشاه از قانون‌مداری دست بکشد و استبداد بورزد عهدی را که قدرت او به آن برپاست شکسته است و مردم می‌توانند او را عزل کنند. چنین آرائی دربارهٔ حاکمیت قانون و عدالت به این عنوان که ذاتی دولت‌اند و دربارهٔ به قانون طبیعی، که قانون مدنی باید بیان و ظهوری از آن باشد، بر متن‌های سیسرون و رواقیان و حقوق‌دانان رومی مبتنی بودند، و در اندیشهٔ جان آو سالزبری، که از دربارهٔ شهر خدای آوگوستینوس و دربارهٔ تکالیف[4] قدیس آمبروسیوس نیز استفاده کرده است، دوباره به ظهور رسیدند.

هرچند جان آو سالزبری نظریه‌ای موجز به سبک مانگولد لاوتنباخی مطرح نکرد، بر این اصرار داشت که شاه فراتر از قانون نیست و اظهار داشت که ولو متملقان دربار حکام خلاف آن را بر سر زبان‌ها بیندازند، مجاز نمی‌داند که شاه از هر قید و هر قانونی آزاد باشد. اما مقصود او از این‌که شاه تابع قانون است چه بود؟ طبق این آموزهٔ رواقی که قانونی طبیعی وجود دارد و همهٔ قوانین الزام‌آور به آن شباهت دارند یا باید داشته باشند، او دست‌کم تا حدی قانون طبیعی را در نظر داشت (و این در واقع ملاحظهٔ اصلی او بود). پس شاه آزاد نیست قوانین الزام‌آوری را وضع کند که برخلاف، یا غیرقابل وفق با، قانون طبیعی و آن «عدالت»[5] باشد که عبارت است از «تناسب امور، دادن به هر کس آنچه از آن اوست»[6]. قانون الزام‌آور قانون طبیعی و عدالت طبیعی را تعریف و اعمال می‌کند؛ و نگرش حکمران به این امر نشان می‌دهد که آیا او شاه است یا مستبد. اگر قانونگذاری‌های او قانون طبیعی و عدالت طبیعی را تعریف، اعمال، یا تکمیل کنند او شاه است؛ اگر قانون طبیعی و عدالت طبیعی را نقض کنند او مستبد است و از روی هوا و هوس عمل می‌کند نه این‌که به وظیفه‌ای که در آن مقام دارد عمل کند.

آیا آن‌گاه که جان آو سالزبری بر این اعتقاد بود که شاه تابع قانون است فهم او از قانون چیز دیگری بود؟ آیا اعتقاد او بر این بود که شاه در هر حال تابع قانون معیّن است؟

---

1. Manegold of Lautenbach
2. *Liber ad Gebehardum*, 30 and 47.
3. *Ibid.*, 47.
4. *De Officiis*
5. *aequitas*
6. *rerum convenientia, tribuens unicuique quod suum est*

مطمئناً عقیدهٔ عمومی بر این بود که شاه به‌نحوی تابع رسوم سرزمین و قوانین نیاکان خود و نظام‌های قانونی محلی یا سنتی است که طی زمان پدید آمده‌اند، و هرچند اثر سیاسی جان آو سالزبری نشان‌دهندهٔ دلبستگی اندکی به نظام فئودالیسم است، زیرا او بیشتر بر نویسندگان دوران روم تکیه داشت، فقط تصور این فرضْ منطقی است که او با دیدگاه رایج در این خصوص موافق بود. داوری‌های عملی او در باب قدرت و شأن پادشاه بیانگر دیدگاه رایج است، گرچه رویکرد صوری او به این موضوع از رهگذر قانون روم است؛ او مطمئناً کاربرد شعار حقوق‌دان رومی را مبنی بر این‌که «هرچه حاکم را خوش آید قانون است»[1] در معنای مطلقی برای پادشاه فئودال پیش‌بینی نکرده است.

به‌هرحال از آن‌جا که جان آوسالزبری قانون روم را تحسین می‌کرد و آن را یکی از بزرگ‌ترین عوامل تمدن‌ساز اروپا می‌شمرد، ناگزیر بود مَثَل فوق را به‌نحوی تفسیر کند که درعین‌حال اعتقادات خود را دربارهٔ قدرت محدود شاه زیرپا نگذارد. اولاً تلقی خود اولپیانوس[2] از این گفته‌اش چه بود؟ او حقوق‌دان بود و هدفش توجیه و تبیین مشروعیت قانونگذاری‌ها و قانون اساسی امپراتور. طبق نظر حقوق‌دانان جمهوری، قانون بر قاضی حاکم بود، اما بدیهی است که در عهد امپراتوری، خود امپراتور یکی از منابع قانون مثبت بود و حقوق‌دانان می‌بایست مشروعیت این امر را توضیح می‌دادند. ازاین‌رو اولپیانوس گفت که هرچند اقتدار قانونی امپراتور از مردم سرچشمه می‌گیرد، مردم با «قانون (اختیارات) امپراتور»[3] همهٔ قدرت و اختیار خود را به امپراتور تفویض می‌کنند؛ به طوری که همین‌که قدرت به امپراتور تفویض شد ارادهٔ امپراتور قدرت قانونی می‌یابد. به عبارت دیگر، اولپیانوس فقط به توضیح مشروعیت قوانین امپراتوری روم پرداخت؛ او درصدد اثبات نظریه‌ای سیاسی براساس این اعتقاد نبود که امپراتور مجاز است کل عدالت طبیعی و اصول اخلاقی را نادیده بگیرد. وقتی جان آو سالزبری با استناد صریح به شعار اولپیانوس اظهار داشت که وقتی گفته می‌شود شاه تحت نظر قانون نیست نباید از این سخن چنین فهمید که او می‌تواند دست به عمل غیرعادلانه بزند، بلکه به این معناست که او باید به خاطر عشق واقعی به عدالت و نه از ترس مجازات، که در مورد او ناکاراست، از

1. *Quod principi placuit legis habet vigorem*
2. Ulpian
3. *lex regia*

انصاف و عدالت طبیعی تبعیت کند، او از سنت عمومی حقوق‌دانان فئودال سخن می‌گفت و درعین‌حال شعار اولپیانوس را نقض نمی‌کرد. وقتی در اوخر قرون وسطا برخی نظریه‌پردازان سیاسی شخص امپراتور را از حوزهٔ شمول شعار اولپیانوس خارج می‌دانستند و با استعمال آن در مورد شاه ملی تفسیر مطلقی از آن ارائه می‌کردند، در واقع دیدگاه عمومی قرون وسطایی را رها می‌کردند و درعین‌حال شعار حقوقی اولپیانوس را به بیانی انتزاعی از نظریهٔ سیاسی مطلق‌انگارانه‌ای تبدیل می‌کردند.

در نتیجه می‌توان گفت که جان آو سالزبری برتری قدرت کلیسا[1] را پذیرفت «پس شاه این شمشیر را از دست کلیسا دریافت می‌کند»[2]؛[3] درحالی‌که تمایزی را که بین شاه و مستبد گذاشته بود با قبول مشروعیت قتل مستبد به پیامد منطقی آن نیز رساند. در واقع از آن‌جا که مستبد در مقابل خیر عمومی قرار می‌گیرد گاهی قتلش واجب می‌شود؛[4] هرچند او این شرط عجیب را هم گذاشت که نباید به این منظور از زهر استفاده کرد.

1. ecclesiatical

2. *Hunc ergo gladium de manu Ecclesiae accipit princeps*

3. *Polycrat.*, 4, 3.

4. *Ibid.*, 8, 10.

فصل هفدهم

مدرسهٔ سن ویکتور

اوگ سن ویکتوری؛ برهان‌های وجود خدا، ایمان، عرفان[1] *ـ ریچارد سن ویکتوری؛ برهان‌های وجود خدا ـ گودفروای سن ویکتوری*[2] *و والتر سن ویکتوری*[3]

دیر سن ویکتور در بیرون دیوارهای پاریس به رُهبانان آوگوستینی تعلق داشت. دیدیم که گیوم شامپویی با این دیر مرتبط بود و پس از این‌که مغلوب آبلار شد در این دیر به انزوا روی آورد، اما اهمیت این مدرسه در اصل مدیون کار دو نفر است: اوگ سن ویکتوری که اهل آلمان بود و ریچارد سن ویکتوری که اسکاتلندی بود.

۱. اوگ سن ویکتوری، سال ۱۰۹۶ در ساکسون[4]، در خانواده‌ای اشرافی به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی خود را در صومعهٔ هامِرسلیبن[5] نزدیک هالبِرشتات[6] به انجام رساند. پس از ملبّس‌شدن، در ۱۱۱۵ به منظور ادامهٔ تحصیل در دیر سن ویکتور به پاریس رفت،

---

1. mysticism
2. Godfrey of St. Victor
3. Walter of St. Victor
4. Saxony
5. Hamersleben
6. Halberstadt

در ۱۱۲۵ تدریس را آغاز کرد و از ۱۱۳۳ تا زمان مرگ خود، سال ۱۱۴۱، مسئول این مدرسه بود. او با این‌که از بزرگ‌ترین الهی‌دانان جزمی و عارف زمان خود بود با توسعهٔ فنون مخالفتی نداشت و معتقد بود که نه‌تنها مطالعهٔ فنون، اگر به‌درستی پیگیری شود، به پیشرفت در الهیات منجر می‌شود، بلکه هر دانشی نیز سودمند است. «هر چیزی را یاد بگیرید؛ بعد خواهید دید که هیچ چیز زاید نیست».[1] از دیدگاه فلسفی، اثر اصلی او دربارهٔ تعلیم و تربیت[2] در هفت کتاب است که او در آن‌ها از فنون آزادگان (سه کتاب)، الهیات (سه کتاب)، و مراقبهٔ دینی (یک کتاب) بحث می‌کند، اما نوشتارهای او در باب الهیات شعایر دینی[3] نیز برای الهی‌دانان دارای اهمیت است. او همچنین آثار شرحی و عرفانی و تفسیری بر سلسله‌مراتب آسمانی[4] دیونوسیوس مجعول، با استفاده از ترجمهٔ لاتینی یوهانس اسکوتوس اِریوگنا، نوشت.

قبلاً به اهتمام اوگ در طبقه‌بندی و تدوین علوم، در خصوص گرایش به تنظیم و تدوین که در قرن دوازدهم قابل تشخیص است و تا حدی ناشی از کاربرد جدل در الهیات است، و نیز نظریهٔ انتزاع او، در بحث کلیات، اشاره شد[5]. این دو مطلب جنبه‌های ارسطویی اندیشهٔ او را روشن می‌کنند، درحالی‌که علم‌النفس[6] او به‌نحو بارزی ویژگی آوگوستینی دارد. «کسی که به وجود خود علم نداشته باشد واقعاً عاقل نیست، باوجوداین، اگر کسی به‌درستی شروع به بررسی ماهیت خود بنماید درمی‌یابد که هیچ‌یک از آن چیزهایی که در او دیده می‌شوند یا می‌توانند دیده شوند نیست، زیرا آنچه در ما قابلیت تعقل دارد، به اصطلاح، در جسم دمیده شده و با آن درآمیخته است؛ بااین‌حال به‌واسطهٔ عقل از جوهر جسم قابل تمییز است و معلوم می‌شود که چیزی جدای از آن است»[7]. به عبارت دیگر، آگاهی و درون‌نگری نه‌تنها بر وجود نفس، بلکه همچنین بر روحانیت و نامادیت آن گواهی می‌دهند. به‌علاوه، نفس به‌خودی خود یک شخص است و، به‌عنوان روحی عاقل، مستقلاً و به‌خودی‌خود دارای شخصیت است؛ بدن فقط به‌واسطهٔ اتحادش با این روح عاقل تشکیل‌دهندهٔ عنصری در شخصیت آدمی

---

1. *P.L.*, 176, 800 C.
2. *Didascalion*
3. Sacraments
4. *Celestial Hierarchy*
۵. ← ص ۱۹۹ - ۲۰۰
6. Psychology
7. *P.L.*, 176, 825A.

است.[1] این اتحاد از نوع همنشینی است نه ترکیب.[2]

اوگ با ارائهٔ استدلال‌های «پسینی»[3]، هم از راه تجربهٔ درونی و هم براساس تجربهٔ بیرونی، در پیشرفت نظام‌مند الهیات طبیعی سهیم بود. نخستین برهان بر حقیقت تجربی خودآگاهی، آگاهی از خودی که به‌نحوی کاملاً عقلانی «دیده می‌شود» و نمی‌تواند مادی باشد، متکی است. اوگ خودآگاهی را برای وجود موجود عاقل ضروری می‌داند و بر این اعتقاد است که، چون نفس همواره از وجود خود آگاه نبوده است، زمانی بوده که آن وجود نداشته است. اما نمی‌توانسته به خود وجود بخشیده باشد؛ بنابراین، نفس باید وجودش را مدیون موجود دیگری باشد و این موجود باید واجب‌الوجود و قائم‌بالذات، یعنی خدا، باشد.[4] این برهان تا حدودی خلاصه شده و مشتمل بر این مقدمات است که علت اصلی عاقل باید خودش عاقل باشد و این‌که تسلسل لایتناهی غیرممکن است. «درونی» بودن آن مطمئناً یادآور برهان آوگوستینوس است، اما نه برهان آوگوستینوس از راه معرفت نفس به حقایق ازلی است و نه تجربهٔ دینی، و به طریق اولیٰ، نه تجربهٔ عرفانی را مفروض می‌گیرد، زیرا بر تجربهٔ طبیعی خودآگاهی نفس متکی است؛ و همین اتکای بر تجربه است که مشخصهٔ براهین اوگ در باب وجود خداست.

دومین برهان، که از راه تجربهٔ بیرونی است،[5] بر حقیقت تجربی تغییر متکی است. اشیا همواره در کَون و فسادند و خود کل، که مرکب از این‌گونه اشیای متغیر است، باید دارای آغازی باشد. بنابراین کل نیازمند علت است. هر چیزی که فاقد ثبات است و قادر به بقا نیست نمی‌تواند بدون علتی خارج از خود به وجود آید. مفهوم چنین برهانی در کتاب دربارهٔ ایمان اصیل[6] قدیس یوحنای دمشقی آمده است؛[7] اما اوگ سن ویکتوری کوشید کاستی‌های استدلال یوحنا را رفع کند.

اوگ، علاوه بر برهان از راه تغییر، برهانی غایت‌شناختی نیز در جاهای مختلف ارائه می‌دهد.[8] می‌بینیم که، در عالم حیوانات، احساسات و شهوات ارضای خود را در اشیا می‌یابند؛ در عالم به‌طور کلی حرکات (مقصود حرکت مکانی است) متنوع زیادی

---

1. *Ibid.*, 176, 409. 2. *Ibid.* 3. *a posteriori*

4. *De Sacramentis*, 3, 7; *P. L.*, 176, 219.

5. *De Sacramentis*, 3, 10; *P.L.*, 176, 219, and *Sent*, 1, 3; *P.L.*, 176, 45.

6. *De Fide Orthodoxa* 7. 1, 3; *P.G.*, 94, 796A. 8. *P.L.*, 176, 826.

می‌بینیم که از نظامی هماهنگ برخوردارند. همین‌طور، رشد حقیقتی تجربی است؛ از آن‌جا که به معنای افزایش چیز جدیدی است نمی‌تواند صرفاً با چیزی که رشد می‌کند کامل شود. اوگ نتیجه می‌گیرد که این سه ملاحظه اتفاق را نفی می‌کند و مشیتی را مفروض می‌گیرد که مسئول رشد و راهبری همهٔ اشیا براساس قانون است.[1] آشکار است که این برهان، به‌صورتی که ارائه شده، چندان قانع‌کننده نیست، اما در شروع خود بر حقایق تجربی مبتنی است و مشخصهٔ کل براهین اوگ همین است. اوگ نظریهٔ گیوم کُنْشی را راجع به ساختار اتمی ماده پذیرفت: اتم‌ها اجرام بسیطی هستند که می‌توانند رشد و افزایش یابند.[2]

بدین‌ترتیب اوگ در باب امکان معرفت طبیعی از وجود خدا کاملاً مطمئن بود، اما همان‌قدر هم بر ضرورت ایمان اصرار داشت. ایمان ضروری است، نه‌تنها به این دلیل که «چشم تأمل»[3] که بدان‌وسیله نفْس خدا را درون خود «و در آن چیزهایی که از خداست»[4] درک می‌کند کاملاً به‌واسطهٔ گناه تیره‌وتار شده است، بلکه همچنین بدین‌سبب که اسراری که فراتر از توان عقل بشری هستند به باورهای آدمی احاله می‌شوند. این اسرار، در این‌که برای درک آن‌ها به وحی و ایمان نیاز است، «فراتر از عقل»[5] اند؛ اما «موافق عقل»[6] اند نه «مخالف عقل»[7]. آن‌ها فی‌نفسه معقول‌اند و می‌توانند متعلق معرفت باشند؛ اما در این جهان، که آدمی از ذهنی بسیار ضعیف برخوردار است و به‌خصوص این‌که در تاریکی گناه قرار دارد، نمی‌توانند به معنای دقیق کلمه متعلق معرفت باشند. پس معرفت، اگر فی‌نفسه لحاظ شود، فراتر از ایمان است، که یقین ذهن به اشیای غایب است، برتر از عقیده اما پایین‌تر از علم یا معرفت، زیرا کسانی که شیء را همچون امری مستقیماً حاضر درک می‌کنند («عالمان»[8]) برتر از کسانی‌اند که به مرجعیت باور دارند. بنابراین می‌توانیم بگوییم که اوگ سن ویکتوری بین ایمان و معرفت تمایز آشکاری گذاشت و، هرچند برتری معرفت را پذیرفت، بدین‌وسیله ضرورت ایمان را رد نکرد. این آموزهٔ او که معرفت بر ایمان برتری دارد به هیچ‌وجه معادل آموزهٔ هگلی نیست، زیرا مطمئناً نظر اوگ

1. Cf. *De Fide Orthodoxa*, 1, 3; *P.G.*, 94, 795B.
2. *De Sacramentis*, 1, 6, 37; *P.L.*, 176, 286.
3. *oculus contemplationis*
4. *et ea quae in Deo erant*
5. *supra rationem*
6. *secundum rationem*
7. *contra rationem*
8. *scientes*

بر این نبود که در این جهان، معرفت، دست‌کم به‌طور طبیعی، می‌تواند جایگزین ایمان باشد.

هرچند «چشم تأمل» به‌واسطهٔ گناه به تاریکی گراییده است، ذهن تحت تأثیر فراطبیعی رحمت الهی می‌تواند به تدریج به تفکر دربارهٔ خود خدا ارتقا یابد. بدین‌ترتیب در این جهان، عرفان فراطبیعیْ مراتب صعودی معرفت را به کمال می‌رساند؛ همان‌طور که در آخرت، مشاهدهٔ سعادتبار خدا بر تارک عرفان قرار می‌گیرد. این‌جا مجال بحث از تعالیم عرفانی اوگ نیست؛ اما بجاست خاطرنشان کنم که سنت عرفانی سن ویکتور صرفاً تجملاتی روحانی نبود؛ الهیات عرفانی آن‌ها بخش اصلی ترکیب کلامی ـ فلسفی آن‌ها را تشکیل می‌داد. در فلسفه، با استفادهٔ طبیعی از عقل، به اثبات وجود خدا پرداخته می‌شود، درحالی‌که در الهیات ذهن به ماهیت خدا معرفت می‌یابد و در داده‌های وحیانی‌ای که از راه ایمان پذیرفته شده‌اند به جدل روی می‌آورد. اما شناخت فلسفی و شناخت (جدلیِ) کلامیْ شناختی راجع به خدا هستند. تجربهٔ خدا، یا شناخت مستقیم خدا، که در تجربه‌ای عرفانی، شناختی عاشقانه یا عشقی آگاهانه به خدا، به دست می‌آید همچنان در مرتبهٔ بالاتری قرار دارد. از سوی دیگر، شناخت عرفانیْ غیر از مشاهدهٔ کامل است؛ و در تجربهٔ عرفانی، حضور خدا در نفس به‌واسطهٔ شدت نور چشم را خیره می‌کند؛ به‌طوری که بر فراز شناخت ایمانی خدا و شناخت بی‌واسطهٔ عرفانی خدا، مشاهدهٔ سعادتبار آسمانی قرار می‌گیرد.

۲. ریچارد سن ویکتوری در اسکاتلند متولد شد اما در اوایل زندگی به پاریس رفت و وارد دیر سن ویکتور شد و همان‌جا، حدود سال ۱۱۵۷، قائم‌مقام، و در ۱۱۶۲ پیر دیر شد؛ در ۱۱۷۳ وفات کرد. دیر در آن سال‌ها دورهٔ سختی را پشت سر می‌گذاشت، زیرا رئیس دیر، که مردی انگلیسی به نام اِرویسیوس[1] بود، اموال آن را بر باد داد و نظام آن را از هم پاشید؛ به‌قدری استقلال رأی از خود نشان داد که پاپ الکساندر سوم او را «سزار دیگر» نامید. ارویسیوس در ۱۱۷۲، یک سال قبل از مرگ ریچارد، وادار به استعفا شد. اما، هرچند رئیس تا حدودی دارای شخصیتی مستقل و مستبد بود، آگهی متوفیات دیر نشان می‌دهد که پیر دیر، ریچارد، خاطرهٔ خوبی از خود به‌جای

1. Ervisius

گذاشت و نمونهٔ بارز یک زندگی مقدس با آثاری زیبا بود.

ریچارد در الهیات قرون وسطا با اهمیت است. اثر اصلی او، دربارهٔ تثلیث در شش کتاب تنظیم شده است. اما او علاوه بر این‌که الهی‌دان عارفی بود که دو اثر در باب مراقبه به نام‌های بنیامین صغیر[1]، در آماده‌ساختن نفس برای مراقبه، و بنیامین کبیر[2]، در لطف مراقبه، منتشر ساخت، فیلسوف هم بود. به عبارت دیگر، او خلف شایستهٔ اوگ سن ویکتوری بود و همانند او اصرار داشت که در تحقیق و تعقیب حقیقت باید از عقل استفاده کرد. «من بارها خوانده‌ام که فقط خدایی یگانه وجود دارد؛ او لایزال، نامخلوق، عظیم، قادر مطلق، و پروردگار همگان است.... در مورد خدای خود خوانده‌ام که او یکی و سه‌تاست، جوهری واحد است در اشخاص سه‌گانه. همهٔ این‌ها را خوانده‌ام، اما به یاد ندارم خوانده باشم که اثبات همهٔ این‌ها چگونه است».[3] همین‌طور «در همهٔ این موارد صاحبنظران‌اند که فراوان‌اند و نه استدلال‌ها. در همهٔ این موارد، 'تجربه‌ها ناکافی'[4]، و برهان‌ها نادرند؛ بنابراین، تصور می‌کنم که باید کاری بکنم. ای کاش بتوانم اندکی یاور اذهان اهل تحصیل باشم، ولو این‌که نتوانم آن‌ها را راضی سازم».

در نقل‌قول‌های بالا نگرش کلی قدیس آنسلم آشکار است: «ایمان می‌آورم تا بفهمم»[5]. داده‌های دین مسیحی اموری مفروض گرفته شده‌اند و ریچارد سن ویکتوری درصدد فهم و اثبات آن‌هاست. همان‌طور که قدیس آنسلم اظهار داشته بود که قصد او این است که بکوشد تثلیث مقدس را از راه «دلایل ضروری» اثبات کند، ریچارد نیز در آغاز کتاب دربارهٔ تثلیث اظهار می‌کند که در این کتاب، تا آن‌جا که خداوند اجابت کند، قصد دارد در باب اموری که به آن باور داریم، نه‌تنها دلایل محتمل، بلکه دلایل ضروری اقامه کند.[6] او خاطرنشان می‌سازد که باید برای چیزی که بالضروره وجود دارد دلایلی ضروری وجود داشته باشد؛ بنابراین، از آن‌جاکه خداوند سه‌گانگی در یگانگی[7] است، باید برای این حقیقت دلیلی ضروری وجود داشته باشد. البته به‌هیچ‌وجه از این حقیقت که خدا بالضروره در سه‌گانگی یگانگی[8] است (خدا واجب‌الوجود است) لازم نمی‌آید

---

1. *Beniamin minor*
2. *Beniamin maior*
3. *De Trinit.*, 1, 5; *P.L.*, 196, 893BC.
4. *experimenta desunt*
5. *Credo, ut intelligam*
6. *P.L.*, 196, 892C.
7. Three in One
8. Triune

که ما می‌توانیم این ضرورت را دریابیم، و ریچارد در واقع می‌پذیرد که ما نمی‌توانیم به درک کاملی از اسرار ایمانی، به‌خصوص اسرار تثلیث مقدس، دست یابیم؛[۱] اما این اذعان، او را از تلاش برای اثبات این‌که کثرت اشخاص در الوهیت بالضروره لازمه و نتیجهٔ این حقیقت است که خدا عشق است بازنمی‌دارد و همچنین مانع از تلاش او برای اثبات تثلیث اشخاص در طبیعت واحد[۲] نمی‌شود.

اندیشهٔ ریچارد در باب تثلیث تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر الهیات مدرسی متأخر داشته است؛ اما از دیدگاه فلسفی، برهان‌های او در باب وجود خدا از اهمیت بیشتری برخوردارند. او اصرار دارد که این‌گونه برهان‌ها باید بر تجربه مبتنی باشند: «باید از طبقه‌ای از اشیا شروع کنیم که هیچ راهی برای تردید در آن‌ها نیست، و به‌وسیلهٔ آن از اشیائی شروع کنیم که از راه تجربه می‌شناسیم، تا به‌نحو عقلانی نتیجه بگیریم که چگونه باید دربارهٔ اموری که فراتر از تجربه‌اند بیندیشیم».[۳] این امور تجربی اموری ممکن‌الوجود[۴] هستند؛ چیزهایی که به وجود می‌آیند و می‌توانند نابود شوند. این‌گونه چیزها را فقط از راه تجربه می‌شناسیم، زیرا چیزی که به‌وجود می‌آید و می‌تواند نابود شود نمی‌تواند ضروری‌الوجود[۵] باشد؛ چراکه وجود آن را نمی‌توان «مقدم بر تجربه»[۶] اثبات کرد، بلکه فقط از راه تجربه می‌توان شناخت.[۷]

بدین‌ترتیب نقطهٔ شروع استدلال با امور تجربی ممکن‌الوجود فراهم می‌شود، اما برای این‌که استدلالِ مبتنی بر این مبنا بتواند موفقیت‌آمیز باشد، ضروری است که بر پایهٔ بنیادِ استوار و، به‌اصطلاح، ثابت حقیقت شروع شود،[۸] یعنی استدلال نیازمند اصلی قاطع و یقینی است تا بر آن تکیه کند. این اصل عبارت از این است که هر چیزی که وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد وجود آن یا از ناحیهٔ خودش است یا از ناحیهٔ دیگری است؛ و هر چیزی که وجود دارد یا می‌تواند وجود داشته باشد وجود آن یا قدیم است یا حادث. همین کاربرد اصل عدم تناقض[۹] به ما اجازه می‌دهد که وجود را تقسیم‌بندی کنیم. هر موجودی باید: یا ۱) قدیم و بنفسه[۱۰] و بنابراین قائم بالذات باشد؛ یا ۲) قدیم و

1. *Ibid.*, 196, 72A.
2. one Nature
3. *Ibid.*, 196, 894.
4. contingent
5. necessary
6. *a priori*
7. *P.L.*, 196, 892.
8. *Ibid.*, 196, 893.
9. contradiction
10. from itself

بنفسه نباشد؛ یا ۳) قدیم باشد ولی بنفسه نباشد؛ یا ۴) قدیم نباشد ولی بنفسه باشد. همین تقسیم منطقی چهارجزئی مستقیماً قابل تبدیل به تقسیمی سه‌جزئی است، زیرا چیزی که قدیم نباشد اما «بنفسه»[1] باشد غیرممکن است، زیرا بدیهی است چیزی که به وجود می‌آید نمی‌تواند هم به خود وجود ببخشد و هم موجودی ضروری‌الوجود باشد.[2] بدین‌ترتیب حدوث و قوام ذاتی[3] با یکدیگر ناسازگارند؛ این می‌ماند که به امور تجربی برگردیم و اصل کلی را به‌کار گیریم. امور تجربی، چنان‌که آن‌ها را در حوزه‌های انسانی، حیوانی، گیاهی، و به‌طور کلی در طبیعت می‌بینیم، نابودشدنی و ممکن‌الوجودند؛ به وجود می‌آیند. پس اگر به وجود می‌آیند ازلی یا قدیم نیستند. اما آنچه ازلی یا قدیم نباشد، همان‌طور که قبلاً گفته شد، نمی‌تواند بنفسه باشد؛ بنابراین باید بغیره باشد. اما نهایتاً باید موجودی باشد که لنفسه[4]، یعنی بالضروره، وجود دارد، زیرا اگر چنین موجودی وجود نداشته باشد، هیچ دلیل کافی برای وجود چیزی موجود نخواهد بود: هیچ چیزی وجود نخواهد داشت؛ حال آن‌که به تجربه می‌دانیم که چیزی وجود دارد. اگر ایراد گرفته شود که باید «موجودی بنفسه» وجود داشته باشد اما این موجود می‌تواند خود عالَم باشد، ریچارد پاسخ می‌دهد که او قبلاً این امکان را با این سخن نفی کرده است که تجربهٔ ما متوجه امور ممکن‌الوجودی است که عالَم مرکّب از آن‌هاست.

اگر، در همین نخستین برهان، رویّهٔ ریچارد نشان‌دهندهٔ تفاوت محسوسی با رویّهٔ آنسلم است، ریچارد در برهان بعدی خود پذیرای موضع آنسلمی آشنایی است.[5] این حقیقتی است که در مراتب مختلف و متنوع خیر یا کمال وجود دارد. به‌طور مثال، موجود عاقل برتر از موجود غیرعاقل است. ریچارد از این حقیقت تجربی به این استدلال می‌رسد که باید برترینی وجود داشته باشد که چیزی بزرگ‌تر یا بهتر از آن نباشد. از آن‌جا که عاقل برتر از غیرعاقل است، این جوهر برتر باید عقلانی باشد؛ و از آن‌جا که عالی نمی‌تواند آنچه را که دارد از دانی دریافت کند باید بنفسه دارای هستی و وجود خود باشد. این بالضروره به این معناست که او ازلی یا قدیم است. همان‌طور که قبلاً ثابت شد، باید چیزی ازلی و «بنفسه» وجود داشته باشد، زیرا در غیر این‌صورت

---

1. *a se*
2. Cf. *ibid.*, 196, 893.
3. aseity
4. of itself
5. *De Trinit.*, 1, 11; *P.L.*, 196, 895-6.

هیچ‌چیز وجود نخواهد داشت، و تجربه به ما یاد می‌دهد که چیزی وجود دارد، و اگر عالی نمی‌تواند آنچه را که دارد از دانی دریافت کند باید برترین جوهر، یعنی جوهر متعالی، باشد که موجودی ازلی و ضروری است.

ریچارد در مرحلهٔ سوم می‌کوشد وجود خدا را از راه مفهوم امکان اثبات کند.[1] در کل عالَم هیچ‌چیز نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر این‌که یا بنفسه واجد امکان (قوه یا توان) هستی باشد یا آن را از دیگری دریافت کند. چیزی که فاقد امکان وجودداشتن است، یعنی چیزی که کاملاً غیرممکن است، اصلاً چیزی نیست؛ برای این‌که چیزی وجود یابد، باید براساس امکان عام، استعداد دریافت وجود («امکان وجود»[2]) را داشته باشد. (ریچارد در این‌جا مسلم می‌گیرد که موجودات عالَم نمی‌توانند از ناحیهٔ خودشان ممکن‌الوجود باشند و به اصطلاح خودبنیاد[3] باشند. او قبلاً در نخستین برهان خود ناسازگاری قوام ذاتی و زمانمندی یا حدوث را ثابت کرده است). پس این زمینهٔ امکان که منشأ امکان و وجود همهٔ چیزهاست باید قائم به ذات[4] و مطلق[5] باشد. هر ذاتی، هر قدرتی، هر حکمتی، باید بر این زمینه و بنیاد متکی باشد، به‌طوری که خود این بنیاد باید به‌عنوان بنیاد همهٔ ذواتْ ذات متعالی باشد و به‌عنوان منشأ همهٔ قدرت‌ها قدرت متعالی باشد و به‌عنوان منشأ همهٔ حکمت‌ها حکمت متعالی باشد، زیرا امکان ندارد که منشأ بخشندهٔ موهبتی بیش از خودش باشد. اما هیچ حکمتی جدای از جوهری عقلانی که حکمت ذاتی اوست نمی‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین باید جوهری عقلانی و متعالی وجود داشته باشد که حکمت متعالیْ ذاتی او باشد. بنابراین جوهر متعالیْ بنیاد هر امکانی است.

البته این استدلال‌ها اَعمال شعور عقلانی و استدلالی «چشم عقل»[6]، است که برتر از «چشم خیال»[7] است، که بر عالم جسمانی نظر دارد، اما پایین‌تر از «چشم هوش»[8] است، که بدان‌وسیله در خود خدا تعمق می‌شود[9]. در سطح پایین‌تر، بر محسوسات مستقیماً همچون امور حاضر نگریسته می‌شود؛ در سطح میانه، ذهن دربارهٔ چیزهایی که مستقیماً

---

1. *De Trinit.*, 1, 12; *P.L.*, 196, 896.
2. *posse esse*
3. self-grounded
4. self-dependent
5. ultimate
6. *oculus rationis*
7. *oculus imaginationis*
8. *oculus intelligentiae*
9. *De gratia contemplationis*, 1, 3, 7; *P.L.*, 196, 66CD, 72C.

دیدنی نیستند به‌نحو برهانی می‌اندیشد و، به‌طور مثال، از معلول به علت یا «برعکس» استدلال می‌کند؛ در سطح بالاتر، ذهن بر امری نادیدنی، بر خدا، که حضوری مستقیم دارد، می‌نگرد.[1] بنابراین، سطح فکر، گویی، مشابه روحانی ادراک حسی است و در تقابل با اندیشهٔ استدلالی، مستقیماً و عیناً شبیه به آن است؛ هرچند در این‌که فعالیتی صرفاً روحانی و متوجه امری صرفاً روحانی است با آن اختلاف دارد. ریچارد معرفت را به شش مرحله تقسیم کرد، از ادراک حسی زیبایی خدا در زیبایی خلقت تا «انتزاع ذهن»[2]، تحت فعل رحمت[3]؛ و این تقسیم‌بندی در تألیف کتاب قدیس بوناونتورا، سفر ذهن به بارگاه خدا[4]، مؤثر بود.

۳. گودفروای سن ویکتوری (ف ۱۱۹۴) چشمهٔ فلسفه[5] را تألیف و در آن علوم را طبقه‌بندی کرد و با اختصاص فصل خاصی به مسئلهٔ کلیات و جواب‌های ارائه‌شده برای آن به بحث دربارهٔ فیلسوفان و ناقلانی همچون افلاطون، ارسطو، بوئتیوس، و ماکروبیوس پرداخت. والتر سن ویکتوری (ف پس از ۱۱۸۰) نویسندهٔ اثر انتقادی و مشهور علیه چهار لابیرنت فرانسوی[6] بود، یعنی آبلار، پتروس لومباردی، پتروس پواتیه‌ای[7] و گیلبرتوس پورِتانوس، نمایندگان الهیات جدلی، که طبق نظر والتر به روح ارسطو مغرور بودند، از امور وصف‌ناپذیر تثلیث مقدس و تجسد با سبکسری مدرسی بحث می‌کردند، بدعت‌های زیادی را پایه‌گذاری کردند و آکنده از خطا و اشتباه بودند. به عبارت دیگر، والتر سن ویکتوری واپس‌گرایی بود که روح اصیل سن ویکتور، اوگ آلمانی و ریچارد اسکاتلندی، و همچنین ترکیب منطقی فلسفه، الهیات جدلی، و عرفان، آن را نمایان نمی‌سازد. درهرحال، زمان را نمی‌شد به عقب برگرداند، چرا که الهیات جدلی آمده بود که بماند و در قرن بعد در ترکیب نظام‌مند بزرگی به پیروزی رسید.

---

1. *De gratia contemplationis*, 1, 3, 9; *P.L.*, 196, 110D.
2. *mentis alienatio*
3. grace
4. *Itinerarium mentis in Deum*
5. *Fons Philosophiae*
6. *Contra Quattuor Labyrinthos Franciae*
7. Peter of Poitiers

فصل هجدهم

ثنوی‌گرایان و وحدت وجودگرایان

آلبیگاییان[1] و کاتارها[2] ــ آمالریکِ بِنی[3] ــ داویدِ دینانی[4]

۱. در قرن سیزدهم قدیس دومینیک به مقابله با آلبیگاییان برخاست. این فرقه، و نیز کاتارها، طی قرن دوازدهم در جنوب فرانسه و سپس در ایتالیا رشد کرده بودند. عقیدهٔ بنیادی این فرقه‌ها ثنوی‌گرایی از نوع مانوی بود که از راه بیزانس به غرب اروپا راه یافته بود. به اعتقاد آن‌ها دو مبدأ نهایی وجود دارد، یکی خیر و دیگری شر، که خیر علت نفس و شر علت بدن و به‌طور کلی ماده است. آن‌ها از این فرض نتیجه می‌گیرند که بدن شر است و باید تحت ریاضت باشد و ازدواج و تکثیر نسل بشر خطاست. شاید رونق‌گرفتن فرقه‌ای که اعضای آن به چنین آموزه‌هایی معتقد باشند عجیب به نظر برسد، اما باید خاطرنشان کرد که کافی بود تا «کاملان»[5] بالنسبه اندکی چنین زندگی زاهدانه‌ای را در پیش می‌گرفتند؛ اگر پیروان دونپایه‌تر قبل از مرگ از دعا و عنایت یکی از این کاملان

1. Albigensians
2. Cathari
3. Amalric of Bene
4. David of Dinant
5. *perfecti*

بهره‌مند می‌شدند می‌توانستند به‌خوبی و خوشی زندگی معمولی‌تری را در پیش بگیرند. همین‌طور باید به‌خاطر داشت درحالی‌که آلبیگاییان و کاتارها توجه مقامات کلیسا و دولت را به خود جلب می‌کردند، نکوهش تولیدمثل و ازدواج و شردانستن آن‌ها به‌زعم اینان، بالطبع، به این نتیجه منجر می‌شد که می‌توان همخوابگی و ازدواج را رابطهٔ واحدی دانست؛ به‌علاوه، کاتارها منکر مشروعیت سوگند به خدا و هرگونه جنگی بودند. پس طبیعی بود که این فرقه‌ها را فقط خطری برای تمدن مسیحی ببینند. فرقهٔ والدوسیان[1]، که هنوز هم وجود دارد، به جنبش کاتاری برمی‌گردد و در اصل فرقه‌ای از ثنوی‌گرایان بود؛ هرچند جذب نهضت اصلاح دینی[2] شد و ضدیت با کلیسای کاتولیک رومی[3] و قدسی‌مآبی کشیشان[4] را به‌عنوان اعتقادات اصلی خود اتخاذ کرد[5].

۲. آمالریک بنی نزدیک شارتر متولد شد و هنگامی که در پاریس استاد الهیات بود، حدود سال ۱۲۰۶/۱۲۰۷، درگذشت. قدیس توماس آکوئینی[6] اظهار می‌دارد که «دیگران می‌گفتند خدا مبدأ صورت همهٔ چیزهاست، و گفته می‌شود که این عقیدهٔ آمالریکی‌ها[7] بوده است»؛ درحالی‌که مارتین لهستانی[8] دربارهٔ آمالریک می‌گوید او معتقد بود خدا ذات همهٔ مخلوقات و وجود همهٔ مخلوقات است. آمالریک ظاهراً تعالیم یوهانس اسکوتوس اریوگنا و نیز اصطلاحات مورد استفادهٔ تئودوریک شارتری و کلارمبالد آراسی را به معنایی وحدت وجودی تفسیر کرد و تا آن‌جا پیش رفت که گفت اشخاصِ تثلیث مخلوق‌اند، هر سه تجسد یافته‌اند و هر آدمی به اندازهٔ مسیح خداست. به‌نظر می‌رسد برخی از پیروان او از این آموزه چنین نتیجه گرفته‌اند که بر مبنای این‌که اگر هر انسانی الهی باشد نمی‌توان از گناه‌کردن او سؤال کرد گناه مفهومی غیرواقعی است. آمالریک چه آگاهانه از وحدت وجود واقعی حمایت کرده باشد و چه نکرده باشد، در هر حال متهم به بدعت بود و می‌بایست از موضع خود برمی‌گشت. آموزه‌های او پس از وفاتش به همراه آموزه‌های یوهانس اسکوتوس اریوگنا، در سال ۱۲۱۰، محکوم شدند.

۳. اگر از نظر آمالریک بنی خدا صورت هرچیزی است، از نظر داوید دینانی خدا

---

1. Waldenses
2. Reformation
3. anti-Romanism
4. anti-sacerdotalism
5. منابع اطلاعات ما از عقاید آلبیگاییان غنی نیستند و تاریخ این جنبش تا حدودی مبهم است.
6. *S.T.*, Ia, 3, 8, *in corpore.*
7. Amalricians
8. Martin of Poland

برابر با مادهٔ نخستین، به معنای قوّهٔ هرچیزی، است. دربارهٔ زندگی داوید دینانی، یا منابعی که آموزه‌های او از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند، یا خود آموزه‌های او، اطلاعات اندکی در دست است، زیرا آثار او، که در سال ۱۲۱۰ محکوم و در ۱۲۱۵ در پاریس ممنوع‌الانتشار شدند، ازبین رفته‌اند. قدیس آلبرتوس کبیر[1] کتاب دربارهٔ تومیس، یعنی دربارهٔ تقسیمات[2] را به او نسبت می‌دهد، درحالی‌که اسناد شورای پاریس (۱۲۱۰) اثری مشهور به دفترچه‌ها[3] را به او نسبت می‌دهند، هرچند به‌طور مثال گایر[4] تصور می‌کند این دو عنوان از اثر واحدی حکایت دارند که متشکل از چند بخش یا بند بود. درهرحال باید در باب شناخت خودمان از آموزهٔ او به نقل‌قول‌ها و گزارش‌های آلبرتوس کبیر، توماس آکوئینی، و نیکولای کوزایی[5] تکیه کنیم.

قدیس توماس در جامع علم کلام[6] می‌گوید داوید دینایی «از روی حماقت تصریح کرد که خدا مادهٔ نخستین است»[7]. او در جای دیگری[8] می‌گوید داوید اشیا را به سه طبقه تقسیم کرد: اجسام، نفوس، و جواهر ازلی؛ که اجسام از «هیولی»[9]، نفوس از عقل یا ذهن، و جواهر ازلی از خدا تشکیل شده‌اند. این سه منبع سازندهٔ سه فرد تقسیم‌ناپذیرند و این سه فرد واحد و یگانه‌اند. بنابراین، همهٔ اجسام حالات یک موجود واحد تقسیم‌ناپذیر، یعنی «هیولی»، هستند و همهٔ نفوس حالات یک موجود واحد تقسیم‌ناپذیر، یعنی عقل؛ اما این دو موجود تقسیم‌ناپذیر یکی هستند و داوید آن را با خدا، که جوهر واحد است، یکی می‌دانست. «(طبق نظر داوید) آشکار است که نه‌تنها برای همهٔ اجسام، بلکه همچنین برای همهٔ نفوس، فقط یک جوهر وجود دارد و این جوهر چیزی جز خود خدا نیست... پس آشکار است که خدا جوهر همهٔ اجسام و همهٔ نفوس است و خدا و 'هیولی' و 'ذهن'[10] یک جوهرند».[11]

داوید دینانی کوشید این موضع را از راه جدل اثبات کند. برای این‌که دو نوع جوهر با

---

1. *S.T.*, Ia, 4, 20, 2, *quaest. incidens.*
2. *De tomis, hoc est de divisionibus*
3. *Quaterni* or *Quaternuli*
4. Geyer
5. Nicholas of Cusa
6. *Summa Theologica*
7. Ia, 3, 8, *in corpore.*
8. 2 *Sent.*, 17, 1, 1.
9. *Hyle*
10. *Mens*
11. S. Alb. M., *S.T.*, IIa, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2, n. 4.

یکدیگر متفاوت باشند باید در فصل[1] اختلاف داشته باشند و وجود فصل دلالت بر وجود عنصر مشترکی دارد. حال، اگر ماده غیر از ذهن است باید در مادهٔ نخستین «فصلی»[2]، یعنی صورت و ماده، وجود داشته باشد؛ در این صورت باید تا بی‌نهایت پیش برویم.[3] توماس استدلال را این‌گونه مطرح می‌کند.[4] وقتی اشیا به‌هیچ‌وجه مغایر هم نیستند، یکی هستند. حال، هرچیزی که غیر از دیگری باشد در فصل مغایر با آن است و در این صورت آن‌ها باید مرکب باشند. اما خدا و مادهٔ نخستین کاملاً بسیط‌اند و مرکب نیستند. بنابراین، آن‌ها نمی‌توانند به‌هیچ‌وجه مغایر یکدیگر باشند و در نتیجه باید یکی باشند. توماس در پاسخ این استدلال می‌گوید که تفاوت چیزهای مرکبی مثل انسان و اسب، در واقع، در فصل آن‌هاست؛ اما تفاوت بسایط در «فصل» نیست: باید گفت که بسایط، به تعبیر دقیق، مغایر هم («وجود مغایر»)[5] هستند و نه متفاوت[6]. به عبارت دیگر، او داوید را به این متهم می‌کند که در بیان مغایرت خدا و ماده با کلمات بازی می‌کند و کلمه‌ای را برمی‌گزیند که دلالت بر مرکب‌بودن خدا و ماده دارد.

چرا آلبرتوس و توماس بر این تصور بودند که چنین توجهی به یک نظام وحدت وجودی، که طرفداری نظری از آن کم‌وبیش به جروبحثی جدلی می‌انجامد، به زحمتش می‌ارزد؟ احتمالاً دلیل آن این نبود که داوید دینانی نفوذ زیادی می‌یافت، بلکه بیشتر به سبب ترس آن‌ها از این بود که بدعتگذاری داوید می‌توانست ارسطو را بی‌اعتبار کند. منابعی که نظریات داوید مبتنی بر آن‌ها بودند محل نزاع و اختلاف است، اما عموماً اتفاق نظر هست که او با طرح ماده‌گرایی عصر باستان که در طبیعیات و مابعدالطبیعه آمده است همدلی داشت؛ واضح است که او مفاهیم ارسطویی مادهٔ نخستین و صورت را مورد استفاده قرار می‌دهد. سال ۱۲۱۰، همان شورای پاریس که نوشتارهای داوید را محکوم کرده بود تعلیم عمومی و خصوصی فلسفهٔ طبیعی ارسطو را در دانشگاه ممنوع کرد. بدین‌ترتیب، به احتمال زیاد، قدیس توماس درصدد اثبات این بود که تک‌جوهرباوری[7] داوید دینانی به‌هیچ‌وجه حاصل تعالیم ارسطو نیست؛ و او در پاسخ خود به ایرادی که قبلاً گذشت صریحاً به مابعدالطبیعه ارجاع می‌دهد.

---

1. difference
2. *differentia*
3. *Ibid.*, Ia, t. 4, q. 20, membr. 2; *In Metaph.*, t. 4, C. 7.
4. *S.T.*, Ia, 3, 8, ob. 3.
5. *diversa esse*
6. *differre*
7. monism

بخش چهارم

فلسفهٔ اسلامی و یهودی: ترجمه‌ها

فصل نوزدهم

فلسفهٔ اسلامی

دلایل بحث از فلسفهٔ اسلامی ــ سرچشمه‌های فلسفهٔ اسلامی ــ فارابی ــ ابن سینا ــ غزالی ــ ابن رشد ــ دانته و فیلسوفان مسلمان

۱. آوردن فصلی راجع به فلسفهٔ اسلامی درکتابی که به اندیشهٔ قرون وسطا، یعنی اندیشهٔ عالم مسیحیت قرون وسطا، اختصاص دارد می‌تواند خواننده‌ای راکه برای نخستین بار با فلسفهٔ قرون وسطا آشنا می‌شود شگفت‌زده کند، اما تأثیرِ مثبت یا منفی ــ فلسفهٔ اسلامی در فلسفهٔ عالم مسیحیت، اکنون مورد اعتراف همهٔ تاریخ‌دانان است و نمی‌توان در این باب چیزی نگفت. فلسفهٔ اسلامی یکی از مجاری اصلی معرفی کاملِ ارسطو به جهان غرب است، اما فیلسوفان اسلامی بزرگ قرون وسطا، مثل ابن سینا و ابن رشد، چیزی بیش از انتقال‌دهندهٔ صرف یا حتی مفسر بودند؛ آن‌ها فلسفهٔ ارسطو را، کم‌وبیش براساس روح نوافلاطون‌گرایی، تغییر و بسط دادند و چند تن از آن‌ها برخی اندیشه‌های مهم ارسطو را به معنایی تفسیر کردند که، خواه تفسیر درستی باشد یا نه، با الهیات و

ایمان مسیحی ناسازگار بود.[1] بدین‌ترتیب ارسطو، وقتی که برای اندیشمندان مسیحی قرون وسطا به‌طور مثال طبق تفسیر ابن رشد نمایان شد، بالطبع دشمن حکمت مسیحی، و به معنایی وسیع دشمن فلسفهٔ مسیحی، به‌نظر می‌رسید. این حقیقت تا حد زیادی علت مخالفتی را نشان می‌دهد که در قرن سیزدهم بیشتر طرفداران سنت مسیحی، که این فیلسوف بی‌دین [= ارسطو] را دشمن آوگوستینوس و آنسلم و فیلسوفان بزرگ مسیحیت می‌دانستند، با ارسطوگرایی داشتند. این مخالفت درجاتی داشت؛ از بیزاری نسبتاً ناپخته و ترس از تازگی، تا مخالفت منطقی اندیشمندی مثل قدیس بوناونتورا. اما فهم این مخالفت وقتی آسان‌تر می‌شود که به یاد داشته باشیم فیلسوف مسلمانی مثل ابن رشد مدعی بود که از ارسطو تفسیر درستی به‌دست می‌دهد و این تفسیر، در مسائل مهمی، در تضاد با ایمان مسیحی بود. این همچنین علت توجهی را نشان می‌دهد که کسانی (و البته مخصوصاً قدیس توماس آکوئینی) که نظام ارسطویی را نه‌تنها ابزاری ارزشمند برای بیان جدلی الهیات مسیحی، بلکه همچنین فلسفهٔ واقعی می‌دیدند به فلسفهٔ اسلامی داشتند، زیرا این‌گونه اندیشمندان باید ثابت می‌کردند که ارسطوگرایی بالضروره مستلزم تفسیری که مسلمانان از آن داشتند نیست: آن‌ها می‌بایست از ابن رشد جدا می‌شدند و ارسطوگرایی خود را از ارسطوگرایی ابن رشد متمایز می‌ساختند.

پس برای این‌که از مجادلات قدیس توماس آکوئینی و دیگران فهم کاملی به‌دست آوریم، ضروری است که دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی قرون وسطا چیزهایی بدانیم، اما ضرورت آن، دلیل مشابه دیگری هم دارد و آن این‌که در پاریس مکتب فیلسوفانی به ظهور رسید که مدعی بودند ارسطوگرایی تام و تمام را به‌دست می‌دهند؛ اصلی‌ترین عضو این مدرسه سیژهٔ برابانی[2] بود که مخالف برجستهٔ قدیس توماس بود. همین ارسطوییان «تمام‌عیار»، که خودشان را ارسطوییان اصیل می‌شمردند، مقصود خود از ارسطوگرایی اصیل را نظام ارسطو آن‌گونه که ابن رشد ــ که «به تمام معنی»[3] مفسر بود ــ تفسیر کرده است می‌دانستند. بنابراین به منظور شناخت این کتب و مرحلهٔ مهم مناقشات و اختلاف‌نظرهای موجود در پاریس، بدیهی است که آشنایی با جایگاه ابن رشد در

۱. اما این هم صحت دارد که برخی فیلسوفان اسلامی، مثل ابن سینا، به‌واسطهٔ آثار خود، یاور تفسیری مسیحی از ارسطو شدند.

2. Siger of Brabant　3. *par excellence*

تاریخ فلسفه و آموزه‌های او ضرورت دارد.

هرچند باید از فلسفهٔ اسلامی قرون وسطا برداشتی به‌دست داد، این کتاب در مقام آن نیست که از فلسفهٔ اسلامی به‌خاطر خود آن بحث کند. در واقع فلسفهٔ اسلامی اهمیت خاص خود را دارد (به‌طور مثال، روابط آن با کلام اسلامی، سازگاری ناموفق آن‌ها[1] و تنش بین آن‌ها، همچنین رابطهٔ اندیشهٔ اسلامی با عرفان در عالم اسلام، و رابطهٔ فلسفهٔ اسلامی با فرهنگ اسلامی به‌طور کلی، اهمیت ذاتی خود را دارند)، اما این‌جا انتظار خواننده باید بیش از طرح مختصر فلسفهٔ اسلامی در دورهٔ قرون وسطا نباشد؛ و بیشتر نه به‌خاطر خود آن، بلکه به سبب تأثیری که بر اندیشهٔ عالم مسیحیت در قرون وسطا داشته است مورد بحث است. مقصود از این برداشتِ احتمالاً یکطرفه این نیست که دستاوردهای فیلسوفان مسلمان دست‌کم گرفته شود، مستلزم انکار اهمیت ذاتی فلسفهٔ اسلامی در حوزهٔ خود آن هم نیست؛ این امر فقط ناشی از اهداف و دامنهٔ بحث این کتاب و نیز ناشی از ملاحظهٔ حجم کتاب است.

۲. اگر رابطهٔ فلسفهٔ اسلامی با فلسفهٔ عالم مسیحیت به‌نحوی باشد که هم‌اکنون ذکر شد، فلسفهٔ اسلامی در سرچشمه‌های خود نیز با مسیحیت مرتبط بوده است، چرا که نخستین‌بار مسیحیان سوریه بودند که ارسطو و سایر فیلسوفان باستان را به عربی ترجمه کردند. نخستین گام عبارت بود از ترجمهٔ آثار یونانی به سریانی در مدرسهٔ شهر اِدِسا[2] در بین‌النهرین، که در سال ۳۶۳ قدیس افرائیم نصیبینی[3] آن را تأسیس کرد و در ۴۸۹ به علت نسطوری‌گرایی[4] که در آن‌جا حکمفرما بود به فرمان امپراتور زنون بسته شد. در ادسا برخی آثار ارسطو، مخصوصاً آثار منطقی او، و نیز ایساغوجی فرفوریوس، به سریانی ترجمه شدند و کار در ایران، شهرهای نصیبین و جندی‌شاپور، جایی که عالمان به علت تعطیلی مدرسهٔ ادسا به آن‌جا روی آوردند، ادامه یافت. بدین‌ترتیب آثار ارسطو و افلاطون به فارسی ترجمه شد. در قرن ششم آثار ارسطو و فرفوریوس و دیونوسیوس مجعول در مدارس مونوفیزیت[5] (تک طبیعت‌گرا) سوریه به سریانی ترجمه شدند.

---

۱. البته سازگاری بین فلسفه و کلام اسلامی ناموفق نبوده است. ـ م.

2. Edessa

3. Ephrem of Nisibis

۴. Nestorianism، اعتقاد به این‌که مسیح دارای دو طبیعت انسانی و الهی است و مریم مادر خدا نیست. ـ م.

۵. Monophysite، معتقد به این‌که مسیح فقط دارای طبیعت الهی است. ـ م.

دومین مرحله عبارت از ترجمهٔ ترجمه‌های سریانی به عربی بود. حتی قبل از عصر پیامبر اسلام (۵۶۹ ـ ۶۳۲) مسیحیان نسطوری‌ای بودند که در میان اعراب، بیشتر به‌عنوان طبیب، کار می‌کردند و هنگامی که خلافت عباسی، در سال ۷۵۰، جای خلافت اموی را گرفت، دانشمندان سوری به دارالخلافهٔ عرب در بغداد دعوت شدند. در ابتدا آثار پزشکی ترجمه شدند، اما پس از مدتی آثار فلسفی را نیز ترجمه کردند، و در ۸۳۲ در بغداد مدرسهٔ مترجمان تأسیس شد؛ نهادی که روایتی عربی از ارسطو، اسکندر افرودیسی[1]، تمیستیوس[2]، فرفوریوس، و آمونیوس[3] ارائه کرد. جمهوری[4] و قوانین[5] افلاطون نیز ترجمه شد، علاوه بر (در نیمهٔ نخست قرن نهم) به‌اصطلاح الهیات ارسطو[6] که تقریری آزاد از انئادها[7] یا تاسوعات (۴-۶) فلوطین است و به غلط آن را به ارسطو نسبت می‌دادند، ترجمه شدند. باید این حقیقت را افزود که کتاب‌العلل[8] نیز، که در واقع همان اصول الهیات[9] پروکلوس[10] است، به ارسطو نسبت داده می‌شد. همین نسبت‌های خطا، و نیز ترجمهٔ مفسران نوافلاطونی ارسطو به عربی، کمک کرد که در میان اعراب از نظام ارسطویی تفسیری نوافلاطونی رایج شود، هرچند عوامل دیگری نیز علاوه بر ارسطو و نوافلاطونیان در شکل‌گیری فلسفهٔ اسلامی سهیم بودند؛ مثلاً خود دین اسلام و تأثیر اندیشهٔ دینی در شرق، مثل اندیشهٔ ایرانی.

۳. شاید بتوان فیلسوفان مسلمان را به دو دستهٔ شرقی و غربی تقسیم کرد. در این بخش به اختصار از سه اندیشمندی که به دستهٔ شرقی تعلق دارند بحث خواهم کرد.

الف) فارابی، که عضوی از مدرسهٔ بغداد بود و در حدود سال ۹۵۰ م درگذشت، مثال خوب اندیشمندی است که تأثیرات فوق‌الذکر خود را در او نشان دادند. بدین‌ترتیب او کوشید تمدن اسلامی را با منطق ارسطو آشنا سازد؛ این درحالی بود که با طبقه‌بندی بخش‌های فلسفه و الهیات، به‌اصطلاح، به فلسفه خودآگاهی بخشید و آن را از الهیات جدا ساخت. منطق مقدمه و پیش زمینهٔ لازم برای فلسفهٔ واقعی است و فارابی آن را به طبیعیات که دربرگیرندهٔ علوم خاص است (علم‌النفس از جملهٔ آن‌هاست و نظریهٔ

---

1. Alexander of Aphrodisias
2. Themistius
3. Ammonius
4. *Republic*
5. *Laws*
6. *Theology of Aristotle*
7. *Enneads*
8. *Liber de Causis*
9. *Institutio Theologica*
10. Proclus

شناخت در علم‌النفس مورد بحث قرار می‌گیرد) و مابعدالطبیعه (طبیعیات و مابعدالطبیعه دو شاخهٔ فلسفهٔ نظری هستند) و اخلاق یا فلسفهٔ عملی تقسیم کرد. طرح الهیات او دربردارندهٔ بخش‌های: ۱) قدرت مطلق و عدالت خدا؛ ۲) وحدت و سایر صفات خدا؛ ۳) آموزهٔ جزا در آخرت؛ ۴) و ۵) حقوق فردی و روابط اجتماعی مسلمانان بود. پس مقصود فارابی از این‌که فلسفه را رشتهٔ خاصی قرار داد این نبود که الهیات[۱] اسلامی را سست و فلسفه را جایگزین آن کند؛ بهتر است بگوییم که او چارچوب و روش منطقی کار را در خدمت الهیات قرار داد.

به‌علاوه، فارابی استدلال‌های ارسطویی را در اثبات وجود خداوند به کار گرفت. بنابراین، او با این فرض که اشیای موجود در جهان حرکتی انفعالی دارند ـ تصوری که به‌خوبی با الهیات اسلامی سازگار است ـ استدلال کرد که اشیا باید حرکت خود را از محرک اول، یعنی خدا، گرفته باشند. به‌علاوه، اشیای این‌جهانی ممکن‌الوجود[۲]ند و نه ضروری‌الوجود؛ این حقیقت که آن‌ها به وجود می‌آیند و از بین می‌روند نشان می‌دهد که ذات آن‌ها مستلزم وجود آن‌ها نیست. در نتیجه، آن‌ها وجود خود را کسب کرده‌اند؛ در نهایت باید وجودی را پذیرفت که بالذات و بالضروره وجود دارد و علت وجود همهٔ موجودات ممکن‌الوجود است.

از سوی دیگر، وقتی به نظام کلی فارابی نگاه می‌کنیم، نفوذ نوافلاطون‌گرایی در آن آشکار است. بنابراین، نظریهٔ صدور[۳] بدین جهت مورد استفاده قرار گرفته است که نشان دهد چگونه از خداوند أعلی یا واحد، عقل[۴] و نفس جهانی[۵]، و از اندیشه‌ها یا تصورات این‌ها، کیهان[۶]، از افلاک[۷] برتر یا بیرونی‌تر تا افلاک پایین‌تر یا درونی‌تر، به وجود آمده‌اند. اجسام مرکب از ماده و صورت‌اند. عقل آدمی تحت اشراق عقل کیهانی است که عقل فعال[۸] آدمی (نوس اِپیختِتوس[۹] اسکندر افرودیسی) است. به‌علاوه، اشراقِ[۱۰] عقل آدمی

---

۱. باید توجه داشت که ابتدا، در عالَم اسلام، فلسفه همان الهیات بمعنی‌الاعم بود، و الهیات عبارت از آن بخشی بود که الهیات بمعنی‌الاخص نامیده می‌شد. «علم کلام» بعدها و بر اثر اختلاف‌هایی که راجع به کلام خداوند به وجود آمد به ظهور رسید. از این‌رو theology را باید به «الهیات» ترجمه کرد و نه «علم کلام». ـ م.

2. contingent
3. emanation
4. Intelligence
5. World-Soul
6. Cosmos
7. spheres
8. active intellect
9. *νοῦς ἐπίκτητος*
10. illumination

تبیین‌کنندهٔ این حقیقت است که تصورات ما «مطابق» با اشیا هستند، زیرا مُثُل[1] موجود در خدا درعین‌حال سرنمون[2] و منشأ تصورات موجود در ذهن آدمی و صورت‌های موجود در اشیا هستند.

این آموزهٔ اشراق نه‌تنها با نوافلاطون‌گرایی، بلکه با عرفان مشرق‌زمین نیز، نسبت دارد. خود فارابی به مکتب عرفا یا فرقهٔ صوفیان ملحق شد و فلسفهٔ او دارای جهتی دینی بود. برترین کار آدمی شناخت خداست؛ و چون فرایند کلی جهان نشئت‌گرفتن از خدا و بازگشتن به سوی خداست، باید آدمی، که در فرایند فیضان از خدا نشئت می‌گیرد و تحت اشراق الهی است، در پی بازگشت به سوی خدا و تشبّه به خدا باشد.

ب) بی‌تردید بزرگ‌ترین فیلسوف مسلمان دستهٔ شرقی ابن سیناست، که خالق واقعی نظام مدرسی در جهان اسلام است. او که اصل و نسب‌اش ایرانی است نزدیک بخارا به دنیا آمد، تعالیم خود را به زبان عربی دید و بیشتر آثار او، که بسیار پرشمارند، به عربی نوشته شده‌اند. او که پسری استثنائی بود، به‌توالی قرآن و ادبیات عرب و هندسه و فقه و منطق را فراگرفت. از استادان خود پیشتر رفت و الهیات و طبیعیات و ریاضیات و پزشکی را به‌تنهایی فراگرفت و در شانزده‌سالگی طبابت می‌کرد. سپس یک سال و نیم را به مطالعهٔ فلسفه و منطق پرداخت، اما فقط وقتی که برحسب اتفاق به تفسیر فارابی از مابعدالطبیعه ارسطو دست یافت توانست کتاب ارسطو را بفهمد ــ خود می‌گوید کتاب ارسطو را بدون این‌که بفهمد چهل‌بار خوانده بود. مابقی زندگی او پر از ماجرا و مشغله بود، زیرا وزیر چند سلطان شد و طبابت را هم ادامه داد. در سفرهای خود از پست‌وبلند زندگی و از خشنودی‌ها و ناخشنودی‌های شاهزادگان تجربه اندوخت، اما همواره فیلسوف بود و هر جا که بود، حتی در زندان یا سوار اسب، مطالعات و تألیفات خود را ادامه می‌داد. او در همدان در پنجاه‌وهفت‌سالگی، پس از غسل و وضو، استغفار از گناهان، توزیع صدقات فراوان، و آزادکردن غلامان خود، دار فانی را وداع گفت. اثر فلسفی عمدهٔ او الشفا است، که در قرون وسطا [در اروپا] آن را با عنوان کفایات[3] می‌شناختند و شامل منطق، طبیعیات (که دربرگیرندهٔ علوم طبیعی است)، ریاضیات، علم‌النفس، و مابعدالطبیعه است. کتاب نجات او مجموعه‌ای از متن‌هایی است که از الشفا

1. Ideas 2. exemplar 3. *Sufficientiae*

اقتباس کرد و به ترتیب دیگری مدون ساخت.

تقسیم‌بندی فلسفه به معنای وسیع آن از سوی ابن سینا به منطق، که پیش‌نیاز فلسفه است، فلسفهٔ نظری (طبیعیات، ریاضیات، الهیات) و فلسفهٔ عملی (اخلاق، اقتصاد، سیاست) هیچ ویژگی قابل اشاره‌ای جز این ندارد که الهیات به الهیات بمعنی‌الاعم[1] (که معادل با هستی‌شناسی و الهیات طبیعی است) و الهیات بمعنی‌الاخص[2] (که دربرگیرندهٔ مضامین اسلامی است) تقسیم می‌شود و این ویژگی الهیات اسلامی را از الهیات یونانی جدا می‌سازد. اما مابعدالطبیعهٔ او، به‌رغم این‌که از ارسطو و از نوافلاطون‌گرایی اقتباس‌هایی دارد، دارای ویژگی‌هایی است که نشان می‌دهد ابن سینا، با این‌که از فیلسوفان قبلی اقتباس‌هایی داشته است، نظام فلسفی خود را با دقت و مستقلاً ساخته و آن را به نظام فلسفی به‌خصوصی تبدیل کرده است. به‌طور مثال، هرچند ابن سینا در این سخن که مابعدالطبیعه به مطالعهٔ موجود بماهو موجود می‌پردازد با ارسطو هم‌آواز است، مثالی غیرارسطویی را هم به‌کار می‌گیرد تا نشان دهد که ذهن از مفهوم وجود دارای درکی ضروری است، ولو این‌که آن را معمولاً به‌واسطهٔ تجربه به‌دست می‌آورد. فردی را تصور کنید که ناگهان آفریده شده، نه می‌تواند ببیند نه بشنود، معلق در هواست و اعضای بدنش چنان قرار گرفته‌اند که نمی‌توانند یکدیگر را حس کنند. با این فرض که او نمی‌تواند حواس خود را به‌کار گیرد و با دیدن یا لمس‌کردن به تصوری از وجود دست یابد آیا قادر نخواهد بود به چنین تصوری دست یابد؟ چرا، قادر خواهد بود، زیرا او از وجود خود آگاه است و آن را تصدیق می‌کند؛ چنان‌که حتی اگر نتواند به‌واسطهٔ تجربهٔ خارجی به تصوری از وجود دست یابد، دست‌کم از راه علم به نفس خود به آن دست می‌یابد.[3]

به اعتقاد ابن سینا، مفهوم ضرورت نیز مفهومی اولیه است، زیرا به‌نظر او همهٔ موجودات ضروری‌الوجودند. اما لازم است بین دو نوع ضرورت فرق گذاشته شود. در این جهان، ضرورت شیء جزئی بنفسه نیست. این حقیقت که شیء جزئی به‌وجود می‌آید و از بین می‌رود نشان می‌دهد که ذات شیء جزئی ضرورتاً مستلزم وجود نیست. شیء جزئی به این معنا ضروری‌الوجود است که وجود آن را فعل ضروری علتی خارجی

1. first theology 2. second theology 3. *Šifā*, 1, 281 and 363.

تعیین می‌کند. همین‌طور، به اعتقاد ابن سینا، موجود ممکن‌الوجود به معنای موجودی است که وجود آن، نه از ذات خود آن موجود، بلکه از فعل ضروری علتی خارجی ناشی است. در واقع این‌گونه موجودات معلول و بنابراین ممکن‌الوجودند؛ و باوجوداین فعلِ علتْ تعیّن‌یافته است.

این امر باعث شد که او به این استدلال روی بیاورد که زنجیرهٔ علت‌ها نمی‌تواند بی‌نهایت باشد، زیرا در این‌صورت برای وجود چیزی هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت؛ اما باید علت نخستینی وجود داشته باشد که خودش بی‌علت باشد. این موجود بی‌علت، موجود ضروری‌الوجود، نه می‌تواند ذات خود را از دیگری گرفته باشد و نه وجود آن می‌تواند جزئی از ذات آن را تشکیل دهد؛ زیرا ترکیب اجزا مستلزم علت درونی متحدکننده است. بنابراین در موجود ضروری‌الوجود ذات و وجود باید یک چیز باشند. این موجود اعلیٰ بنفسه ضروری‌الوجود است، درحالی‌که موجودات ممکن‌الوجود فی‌نفسه ضروری‌الوجود نیستند، بلکه از ناحیهٔ دیگری ضروری‌الوجود شده‌اند؛ و بنابراین، مفهوم «وجود»، آن‌طور که در موجود ضروری‌الوجود و ممکن‌الوجود به‌کار رفته است، دارای معنای واحدی نیست. پس آن‌ها انواع یک جنس نیستند؛ بلکه بهتر است بگوییم که وجود «به تمام معنی»[1]، یعنی به‌درستی و در وهلهٔ نخست، به موجود ضروری‌الوجود متعلق است و به موجود ممکن‌الوجود فقط در درجهٔ دوم و از باب قیاس و تشبیه[2] حمل شده است.

تمایز بین ممکن و واجب در پیوند تنگاتنگ با تمایز بین قوه[3] و فعل[4] است. همان‌طور که ارسطو گفته است، قوه اصل تغییر چیزی به چیز دیگر است و این اصل می‌تواند هم در عامل[5] (قوهٔ فعال) و هم در عمل‌پذیر[6] (قوهٔ منفعل) باشد. به‌علاوه، قوه و فعل دارای درجات است که از پایین‌ترین حد، یعنی قوهٔ محض، یعنی مادهٔ نخستین، به بالاترین حد، یعنی فعل محض، یعنی موجود ضروری‌الوجود، منتهی می‌شود؛ هرچند ابن سینا اصطلاح «فعل محض»[7] را به‌کار نمی‌گیرد. ابن سینا از همین‌جا به اثبات این امر می‌پردازد که خدا حقیقت، خیر، عشق، و حیات است. به‌طور مثال، موجودی که همواره بالفعل و

1. *par excellence*
2. analogically
3. potentiality
4. act
5. agent
6. patient
7. *quoad verbum*

خالی از قوه و نقص است باید خیر مطلق باشد؛ و چون صفات الهی به لحاظ هستی‌شناختی از یکدیگر غیرقابل تمایزند، خیر الهی باید با عشق مطلق یکی باشد.

از آن‌جا که خدا خیر مطلق است، بالضروره گرایش به این دارد که خیر خود را سریان ببخشد و بپراکند؛ و این بدین‌معناست که خلقت او از روی ضرورت است. از آن‌جا که خدا موجود ضروری‌الوجود است همهٔ صفات او باید ضروری‌الوجود باشند؛ بنابراین خالق‌بودن او از روی ضرورت است. این به‌نوبهٔ خود مستلزم این نتیجه است که خلقت ازلی است، زیرا اگر خالق‌بودن خدا از روی ضرورت است و خدا ازلی است خلقت باید ازلی باشد. به‌علاوه اگر خالق‌بودن خدا ناشی از ضرورت ذات اوست، همچنین نتیجه می‌شود که آفرینش اختیاری نیست و خدا نمی‌تواند طور دیگری بیافریند یا چیزهای دیگری غیر از آنچه عملاً آفریده است بیافریند. اما خدا فقط از طریق موجودی مثل خودش می‌تواند بی‌واسطه بیافریند؛ غیرممکن است که خدا اشیای مادی را مستقیماً بیافریند. بنابراین، نخستین موجودی که منطقاً از خدا ناشی می‌شود عقل اول است. این عقلْ مخلوق است، به این معنا که از خدا ناشی است. پس این عقل وجود خود را دریافت می‌کند؛ و بدین‌نحو ثنویت آغاز می‌شود. درحالی‌که در خدا[1] ثنویت[2] وجود ندارد، در عقل اول ثنویت ذات و وجود در کار است، از این حیث که وجود را دریافت کرده است، و این درحالی است که در عقل اول ثنویت‌شناختی هم وجود دارد؛ به این معنا که عقل اول واحد یا خدا را «واجب» و خودش را «ممکن» می‌داند. بدین‌ترتیب ابن‌سینا به عقول دهگانه‌ای می‌رسد که کثرت روبه‌رشدی را در معرض دید قرار می‌دهند و بنابراین در شکاف بین وحدت خدا و کثرت آفرینش پلی می‌زند. عقل دهم «بخشندهٔ صورت‌ها»یی است که در مادهٔ نخستین، یعنی قوهٔ محض (یا بهتر است بگوییم قوهٔ «محروم از» صورت، و بنابراین، به معنایی، «شر») حاصل می‌شوند و بنابراین می‌توانند کثرت نوعی بیابند. تفاوت عقول مفارق از یکدیگر می‌تواند فقط به‌نحوی خاص باشد؛ برحسب نزدیکی به، یا دوری از خدا و تقلیل بساطت آن‌ها در جریان صدور. از آن‌جا که مادهْ مبدأ فردیت است، همان صورتِ به‌خصوص می‌تواند در انبوهی از اشیای جزئی ملموس کثرت یابد، هرچند مادهٔ نخستین را در وهلهٔ نخست باید از

---

1. the One
2. duality

حالت عدم تعیّن بیرون آورد و مهیای دریافت صورت خاص ساخت؛ نخست به‌واسطهٔ «صورت جسمانی»[1] و سپس به‌واسطهٔ فعل علت‌های خارجی‌ای که ماده را مستعد دریافت یک صورت جزئی به‌خصوص می‌سازند.

عقل دهم علاوه بر نقش «بخشندهٔ صورت‌ها»[2] دارای نقش دیگری هم هست، زیرا نقش عقل فعال در آدمی را نیز دارد. ابن سینا، در تحلیل خود از انتزاع[3]، فعل نهایی انتزاع، یعنی ادراک کلی به‌صورت معقول محض، را به عقل نسبت نمی‌دهد، زیرا این بدین‌معناست که عقل آدمی با تکیه بر قدرت خویش از قوه به فعلیت می‌رسد، درحالی‌که هیچ عاملی نمی‌تواند جز تحت تأثیر عاملی بیرون از خود، ولی همانند خود، از قوهٔ انفعالی به فعلیت برسد. بنابراین، او عقول فعال و منفعل را از یکدیگر متمایز ساخت، اما عقل فعال را عقل مفارق و واحدی گرفت که بر عقل آدمی اشراق می‌کند یا فهم عقلانی و انتزاعی آن از ذوات را به آن می‌بخشد (ذات یا کلیِ «بعد از کثرت»[4]، غیر از ذاتِ «قبل از کثرت»[5] و «در کثرت»[6] است).

تصور ابن سینا از آفرینش ضروری و انکار این‌که خدا از اشیای واقعیِ کثیر آگاهی مستقیم دارد او را در تضاد با الهیات مبتنی بر قرآن قرار داد، اما او، تا آن‌جا که می‌توانست، کوشید نظام ارسطویی نوافلاطونی خود را با اسلام سنتی وفق دهد. به‌طور مثال، او به‌رغم نظری که راجع به مفارق‌بودن عقل فعال داشت منکر نامیرایی نفس آدمی نبود و به آموزهٔ پاداش و کیفر در آخرت اعتقاد داشت ــ ولو این‌که آن را به‌نحوی عقلانی تفسیر می‌کرد ــ پاداشی که عبارت از معرفت به معقولات محض است و کیفری که عبارت از فقدان چنین معرفتی است.[7] از این گذشته، هرچند تحلیل و تبیین او از خلقت و رابطهٔ عالَم با خدا بالضروره مستلزم نظریهٔ فیضان یا صدور بود و، از این حیث،

---

1. *forma corporeitatis* 2. *Dator formarum* 3. abstraction

4. *post rem* 5. *ante rem* 6. *in re*

۷. باید توجه داشت که آموزهٔ ابن رشدی وحدت عقل منفعل یا ممکن بود که «بالضروره» مستلزم انکار نامیرایی شخصی بود. آموزهٔ وحدت عقل فعال «بالضروره» مستلزم چنین انکاری نیست؛ خواه عقل فعال در نقشی که به‌عنوان اشراق‌کننده دارد با عقلی تبعی متحد شده باشد یا با خدا. شاید ارسطو به نامیرایی شخصی باور نداشته باشد، ولی ردّ نامیرایی شخصی نتیجهٔ «ضروری» آموزهٔ او راجع به عقل فعال نیست، بلکه نتیجهٔ آموزهٔ ابن رشد است. در این باب باید مواضع ابن رشد و ابن سینا را به‌وضوح از یکدیگر متمایز ساخت.

به وحدت وجود گرایش داشت، ولی او کوشید با اثبات تمایز بین ذات[1] و وجود[2] در همهٔ موجوداتی که، بی‌واسطه یا با واسطه، از خدا نشئت می‌گیرند از وحدت وجودگرایی پرهیز کند. احتمالاً آموزهٔ اسلامی قدرت مطلق الهی، آنگاه که «به طور نظری» تفسیر شد، به وحدت وجود گرایش پیدا کرد، و این هم می‌تواند باشد که برخی اصول اصلی نظام فلسفی ابن سینا مؤید نظریهٔ وحدت وجود باشند، اما مطمئناً قصد او این نبود که پیرو نظریهٔ وحدت وجود باشد.

وقتی که قسمت‌هایی از آثار ابن سینا در قرن دوازدهم به لاتینی ترجمه شدند، عالَم مسیحیت در وهلهٔ نخست خود را در مقابل نظام منسجمی دید که اذهان برخی را به شدت به سوی خود جذب می‌کرد. برای مثال گوندیسالینوس[3] (ف ۱۱۵۱) ترجمهٔ اسپانیایی یوهانس اسپانیایی (ابن الدث)[4] را به لاتینی ترجمه کرد و با تبعیت از علم‌النفس ابن سینایی به استفاده از اندیشه‌های موجود در رسالهٔ دربارهٔ نفس ابن سینا روی آورد (و به روایت او از «انسان معلّق» استناد کرد)؛ هرچند با یکی‌گرفتن عقل فعال، به‌عنوان منشأ اشراق، با خدا از ابن سینا به آوگوستینوس روی آورد. به‌علاوه، گوندیسالینوس در کتاب دربارهٔ صدور عالم[5] کوشید آفرینش‌شناسی[6] ابن سینا را با آموزهٔ مسیحی وفق دهد؛ گرچه راه و روش او در این باب مورد تبعیت قرار نگرفت. قبل از این‌که کل مابعدالطبیعهٔ ارسطو در دسترس قرار گیرد، در خصوص این‌که کدام آموزه‌ها را باید به ابن سینا و کدام‌ها را باید به ارسطو نسبت داد یقینی وجود نداشت. مثلاً راجر بیکن بر این تصور بود که ابن‌سینا باید کاملاً از ارسطو تبعیت کرده باشد، هرچند او (بیکن) به کتاب‌های «مو» و «نو» مابعدالطبیعه دست نیافته بود و بنابراین نمی‌توانست به بررسی صدق و کذب فرض خود بپردازد. نتیجه این‌که گیوم اوورنی[7] (ف حدود ۱۲۴۹)، نخستین مخالف بزرگ ابن سینا، آفرینش‌شناسی ابن سینا را به خود ارسطو نسبت داد. گیوم گفت که این آفرینش‌شناسی بر خطاست، از این جهت که پذیرای وسایطی در جریان آفرینش است و بنابراین می‌پذیرد که مخلوقات دارای قدرتی الهی‌اند؛ و از این جهت که منکر اختیار الهی است و

---

1. essence
2. existence
3. Gundissalinus
4. Joannes Hispanus (Avendeath)
5. *De Processione Mundi*
6. cosmogony
7. William of Auvergne

مدعی ازلی‌بودن عالم است و ماده را مبدأ تفرّد[1] می‌داند و عقل فعال مفارق را علت فاعلی نفوس آدمی تلقی می‌کند. باوجوداین، خود گیوم در معرفی تمایز بین ذات و وجود به فلسفهٔ مدرسی لاتینی پیرو ابن سینا بود. به‌علاوه، او با انکار آموزهٔ عقل فعال ابن سینا آن را تقریباً با خدا یکی گرفت. اندیشمندان دیگری همچون الکساندر آو هِیلز[2]، یوهانسِ لا روشلی[3] و قدیس آلبرتوس درحالی‌که منکر آموزهٔ عقل فعال مفارق بودند نظریهٔ انتزاع و ضرورت اشراق ابن سینا را مورد استفاده قرار دادند؛ و حال‌آن‌که راجر بیکن و راجر مارستون[4] خطای ابن سینا را فقط در این دانستند که او عقل فعال مفارق و اشراق‌بخش را با خدا یکی نمی‌گیرد. بدون بحث بیشتر دربارهٔ مسئلهٔ تأثیر ابن سینا، که خود آن نیازمند کتاب دیگری است، می‌توان گفت که او دست‌کم در سه مورد بر فلسفهٔ مدرسی لاتینی تأثیرگذار بود: شناخت و اشراق، رابطهٔ ذات و وجود، و مبدأ فردیت بودن ماده.[5] البته نقد یک فیلسوف مدرسی لاتینی بر ابن سینا به این معنا نیست که آن فرد از ابن سینا چیزی نیاموخته است. به طور مثال، قدیس توماس لازم دید که بحث این فیلسوف مسلمان از امکان را مورد نقد قرار دهد،[6] اما این بدان معنا نیست که توماس موضع خود را تا حدودی با بررسی آموزهٔ ابن سینا بسط نداده بود؛ ولو این‌که تعیین مقدار دقیق تأثیری که نوشتارهای ابن سینا بر بیشتر مدرسیان داشته است مشکل باشد. اما دانز اسکوتوس بیش از قدیس توماس تحت تأثیر ابن سینا بود؛ هرچند مطمئناً نمی‌توان او را کاملاً پیرو ابن سینا دانست.

پ) غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) که مدتی در بغداد به تدریس پرداخت از منظر سنت محمدی [صل الله علیه و آله] مخالف دیدگاه‌های فارابی و ابن سینا بود. او در مقاصد یا مقاصدالفلاسفة[7] به جمع‌بندی آرای این دو فیلسوف می‌پردازد. و به‌نظر می‌رسد که غزالی در این شرح، که گوندیسالینوس آن را به زبان لاتینی ترجمه کرد، وقتی به تنهایی در نظر گرفته شود، با آرائی که در آن آمده‌اند موافق است. بنابراین، گیوم اوورنی، فارابی و

1. principle of individuation 2. Alexander of Hales 3. John of la Rochelle
4. Roger Marston

۵. در باب تأثیر ابن سینا: ←

Roland-Gosselin, commentary on the *De ente et essentia*, pp. 59 and 150.

6. Cf. *De Pot.*, 5, 3; *Contra Gent.*, 2, 30. 7. *Intentiones Philosophorum*

غزالی و ابن سینا را به‌عنوان «پیروان ارسطو» یکجا مورد حمله قرار داد، زیرا از این حقیقت غافل بود که غزالی درصدد نقد نظام‌های فلاسفه در تهافت‌الفلاسفة[1] خود بود و در آن کوشید نشان دهد که چگونه فلاسفه ضد و نقیض می‌گویند. این کتاب بعدها منشأ تألیف کتاب تهافت‌التهافت[2] ابن رشد شد. غزالی در کتاب احیاء علوم‌الدین[3] دیدگاه‌های مثبت خود را به دست داد و به دفاع از آموزهٔ سنتی آفرینش عالم در زمان و از عدم، بر ضد آرای ابن سینا دربارهٔ صدور و ازلیت عالَم پرداخت. او همچنین از آموزهٔ علیت مطلق خدا دفاع کرد و رابطهٔ علت و معلول را به قدرت الهی، و نه به فعالیت علّی مخلوقات، وابسته ساخت. فیلسوف تقارن متوالی یا مستمر را می‌بیند و رابطهٔ علت و معلول را استنتاج می‌کند، درحالی‌که در واقع تبعیت حادثه‌ای از حادثهٔ دیگر فقط ناشی از قدرت و فعل خداوند است. به عبارت دیگر، او به نوعی نظریهٔ سبب‌سازانگاری[4] معتقد بود.

غزالی فقط فیلسوفی نبود که می‌خواست به مقابله با گرایش‌های کژآیینانهٔ پیشینیان یونانی‌مآب خود بپردازد؛ او صوفی سرشناس و نویسنده‌ای عارف و روحانی هم بود. او با ترک کار خود در بغداد به سوریه بازگشت و آن‌جا به زندگی توأم با زهد و مراقبه پرداخت. او گاهی از گوشه‌نشینی خود بیرون می‌آمد و درهرحال شاگردانی داشت. او حتی نوعی مدرسهٔ الهیات و مکتب تصوف در محل انزوای خود، طوس، بنیانگذاری کرد. اما علاقهٔ اصلی او احیای دین، به معنای عرفانی آن، بود. او نه‌تنها با بهره‌گیری از منابع اسلامی پیشین، بلکه با استفاده از افکار نوافلاطونی و حتی یهودی و مسیحی، نظام روحانی‌ای ساخته است که ویژگی شخص‌گرایانه[5]، یعنی غیر وحدت وجودی، داشت. در بدو امر چنین می‌نماید که برخی از اظهارات غزالی دال بر وحدت وجود یا مستلزم آن است، اما نوافلاطون‌گرایی او بیشتر در خدمت عرفان دینی قرارگرفت تا نظرورزی. قصد او این نبود که عالَم را با خدا یکی بگیرد، بلکه او با تلفیق آموزه‌های اسلامی تقدیر و علیت مطلق[6] الهی با عرفان دینی‌ای که شدیداً بر آن تأکید داشت به نوعی پانانتئیسم[7]

---

۱. *Destructio philosophorum*، یا دقیق‌تر *Incoherentia philosophorum*.

2. *Destructio destructionis philosophorum*

3. *Revivification of the Religious Sciences*

4. occasionalistic

5. personalist

6. omni-causality

۷. panentheism، اعتقاد به این‌که خدا عین کل موجودات نیست و موجودات فقط قسمتی از وجود خدا را تشکیل می‌دهند. ـ و.

رهنمون شد. یگانه‌پرستی سامی[۱]، آن‌گاه که در پرتو نوافلاطون‌گرایی و آمیخته با عرفان درک شود، احتمالاً او را به هیچ جهت دیگری نمی‌توانست رهنمود شود. او خود را در صِرف نظرورزی فلسفی تا حدودی شکاک نشان می‌دهد و و درعین‌حال نمایندهٔ مخالفت عرفان دینی با عقل‌گرایی و مخالف الهیات اسلامی با فلسفهٔ ارسطویی است.

۴. پیشینهٔ فیلسوفان مسلمان غرب حاصل تمدن اسلامی درخشانی بود که در قرن دهم در اسپانیا رشد کرد و در آن دوران بر آنچه مسیحیت غربی در چنته داشت بسیار پیشی جست. نخستین فیلسوف دستهٔ غربی ابن مسرّه (ف ۹۳۱) بود که آرائی را از امپدوکلس مجعول[۲] اقتباس کرد، درحالی‌که ابن باجه (ف ۱۱۳۸) و ابن طفیل (ف ۱۱۸۵) گرایش‌های عرفانی داشتند. اما بزرگ‌ترین چهرهٔ این دسته بی‌تردید ابن رشد بود؛ کسی که در دستهٔ غربی از جایگاه برجسته‌ای همانند جایگاه ابن سینا در دستهٔ شرقی برخوردار است.

ابن رشد (که مدرسیان لاتینی او را ملقب به کومنتاتور[۳] یا مفسر کرده‌اند) در سال ۱۱۲۶ در قرطبه[۴] به دنیا آمد و فرزند یک قاضی بود. پس از تحصیل الهیات، فقه، طب، ریاضیات، و فلسفه، مشاغلی قضایی را نخست در اشبیلیه[۵] و سپس در قرطبه به عهده گرفت و در سال ۱۱۸۲ پزشک خلیفه شد. او بعدها مورد بی‌مهری خلیفه المنصور قرار گرفت و از دارالخلافه اخراج شد، بعد به مراکش رفت و در سال ۱۱۹۸ آن‌جا درگذشت.

ابن رشد با اعتقاد به این‌که نبوغ ارسطو نقطهٔ اوج عقل بشری است بالطبع وقت زیادی را صرف تألیف تفسیرهای ارسطو کرد. آن‌ها بر سه دسته‌اند: ۱) تفسیرهای کوچک‌تر یا «متوسط»، که ابن رشد در آن‌ها مضمون آموزهٔ ارسطو را به دست می‌دهد و توضیحات و شروح خود را به‌نحوی می‌آورد که جدا کردن مطالب خود او از مطالب ارسطو همواره آسان نیست؛ ۲) تفسیرهای بزرگ‌تری که ابن رشد در آن‌ها قسمتی از متن خود ارسطو را می‌آورد و سپس تفسیر خود را بر آن می‌افزاید؛ ۳) تفسیرهای کوتاه (بازگویی یا خلاصه‌نویسی) که در آن‌ها با حذف برهان‌ها و ارجاعات تاریخی ــ نتایجی را می‌آورد که ارسطو به آن‌ها رسیده است و این دسته خاص شاگردانی است که توانایی

---

۱. Semitic (یهودی، کلیمی)

2. Pseudo-Empedocles 3. *Commentator* 4. Córdoba

5. Seville

رجوع به منابع یا تفاسیر بزرگ‌تر را ندارند (ظاهراً او تفسیرهای متوسط و کوچک‌تر را قبل از تفسیرهای بزرگ‌تر نوشته است). کل ارغنون ارسطو، در تفسیر کوچک‌تر و در دانشنامه فشردهٔ ابن رشد، و همین‌طور ترجمه‌های لاتینی هر سه دسته از تفاسیر تحلیلات ثانی[1]، طبیعیات، دربارهٔ آسمان[2]، دربارهٔ نفس، و مابعدالطبیعه باقی مانده‌اند. علاوه بر این‌ها و سایر تفسیرهای موجود در ترجمه‌های لاتینی، مدرسیان مسیحی پاسخ ابن رشد به غزالی (یعنی تهافت‌التهافت)، چندین اثر منطقی، نامه‌ای در باب رابطهٔ عقل انتزاعی با آدمی، اثری در باب سعادت نفس، و غیره را در اختیار داشتند.

سنجهٔ مابعدالطبیعی از مادهٔ محض، که پایین‌ترین حد است، تا فعل محض، یعنی خدا را، که بالاترین حد است، شامل می‌شود؛ در بین این دو حد چیزهایی وجود دارند که ترکیبی از قوه و فعل و تشکیل‌دهندهٔ «طبیعت طبیعت‌پذیر»[3]ند. (اصطلاحات «طبیعت طبیعت‌بخش»[4] و طبیعت طبیعت‌پذیر که در ترجمهٔ لاتینی آمده‌اند سرانجام در نظام فلسفی اسپینوزا از نو ظاهر می‌شوند.) مادهٔ نخستین، که معادل با عدم وجود، قوهٔ محض، و فقدان هرگونه تعیّنی است، نمی‌تواند حاصل فعل خلاق باشد؛ بنابراین همانند خدا قدیم است. اما خدا صورت‌های اشیای مادی را از قوهٔ مادهٔ محض بیرون می‌کشد یا پدید می‌آورد و به آفرینش عقول دهگانه می‌پردازد که بالعرض در ارتباط با افلاک‌اند، به‌طوری که نظریهٔ فیضان یا صدور ابن سینایی الغا می‌شود و وحدت وجود واقعی استنتاج می‌گردد. اما نظام آفرینش و ایجاد اشیا تعیّن یافته است.

با وجود این، حتی اگر ابن رشد با ردّ نظریهٔ صدور یا فیضان باعث شده باشد که به معنایی سنتی‌تر و راست‌کیش‌تر از ابن سینا باشد، در قبول نامیرایی شخص از ابن سینا تبعیت نکرد. در واقع ابن رشد در اعتقاد به این که «عقل هیولانی»[5] هم جوهر با «عقل فاعل»[6] است و این دو مصون از مرگ‌اند از تمیستیوس و سایر مفسران تبعیت کرد، اما در اعتقاد به این‌که این جوهرْ عقلی مفارق و واحد است از اسکندر افرودیسی تبعیت کرد (آن عقلِ ماه یعنی پایین‌ترین فلک است). عقل منفعل فردی در شخص آدمی، تحت فعل عقل فعال، «عقل مستفاد» می‌شود که به‌نحوی مستغرق در عقل فعال است، به طوری که

---

1. *Posterior Analytics*
2. *De Caelo*
3. *Natura naturata*
4. *Natura naturans*
5. *intellectus materialis*
6. *intellectus agens*

هر چند از نظر جسمانی مصون از مرگ است، مصون‌بودن آن نه به‌عنوان یک شخص و موجود منفرد، بلکه همچون لحظه‌ای در عقل کلی و مشترک نوع انسان است. بنابراین، نامیرایی وجود دارد، اما نامیرایی شخصی وجود ندارد. این دیدگاه، ولو این‌که به‌عنوان حقیقتی فلسفی مورد اعتقاد ابن رشدیان[1] لاتینی بود، به‌شدت مورد مخالفت قدیس توماس آکوئینی و سایر مدرسیان قرار گرفت.

اما جالب‌تر از آموزهٔ مشخصاً فلسفی ابن رشد، تصور او از رابطهٔ کلی فلسفه با الهیات است. ابن رشد در واقع با اعتقاد به این‌که ارسطو تکمیل‌کنندهٔ دانش آدمی،[2] نمونهٔ کمال بشری، و خالق نظامی بود که حقیقتی متعالی است، و با معرفی ارسطو به‌عنوان فردی که معتقد به وحدت عقل فعال بود و آموزهٔ قدم ماده را می‌پذیرفت، ضرورتاً باید می‌کوشید تا آرای فلسفی خود را با الهیات سنتی اسلام سازگار کند؛ مخصوصاً از آن‌جا که این آرا مورد توجه و خوشایند کسانی بود که آماده بودند او را به دلیل وفاداری‌اش به اندیشمندی مشرک [ارسطو] به بدعت متهم کنند. او همین‌طور کوشید با نظریهٔ به‌اصطلاح «حقیقت دوگانه»[3] به این سازگاری دست یابد. به اعتقاد ابن رشد، این نظریه به این معنا نیست که قضیه‌ای می‌تواند در فلسفه صادق و در الهیات کاذب باشد یا «برعکس»؛ نظر او این است که آنچه در فلسفه به‌وضوح فهمیده می‌شود و در الهیات به زبان رمزی بیان می‌شود حقیقت واحدی است. صورت‌بندی علمی حقیقت فقط در فلسفه به دست می‌آید، اما همان حقیقت، فقط به‌نحو دیگری، در الهیات ابراز می‌شود. تعلیمات توصیفی قرآنْ حقیقت را به‌نحوی بیان می‌کند که برای انسان معمولی، برای انسان بی‌سواد، قابل فهم باشد؛ درحالی‌که فیلسوف پوستهٔ رمز را از میان برمی‌دارد و حقیقت «محض»[4] را، آزاد از دام‌های «اندیشه»[5]، به دست می‌آورد. تصور ابن رشد از رابطهٔ فلسفه با الهیات تا حدودی به تصور هگل شباهت دارد و این برای متکلم راست‌کیش اسلامی غیرقابل‌قبول خواهد بود ــ و غیرقابل قبول بود ــ اما این تصور نامعقول نیست که قضیه‌ای بتواند در فلسفه صادق باشد و قضیهٔ کاملاً عکس آن در الهیات صادق باشد. کاری که ابن رشد کرد این بود که الهیات را تابع فلسفه سازد، فلسفه

---

1. Averroists
2. *De Anima*, 3, 2.
3. double truth
4. unvarnished
5. *Vorstellung*

را داور الهیات قرار دهد، به‌طوری که فیلسوف باشد که تصمیم بگیرد کدامین آموزه‌های کلامی را باید به زبان رمز تفسیر کرد و این تفسیر را به چه نحو باید انجام داد. این دیدگاه مورد قبول ابن رشدیان لاتینی بود؛ و همین دیدگاه بود که موجب مخالفت متکلمان اسلامی با ابن رشد و به طور کلی با فلسفه شد. در خصوص سخنان منسوب به ابن رشد که در واقع بر قضیهٔ واحدی دلالت دارند، به طور مثال، این‌که عقل فعال از نظر عددی یکی است در فلسفه صادق و در الهیات کاذب است، گفته‌اند که این صرفاً تعبیر طعنه‌آمیزی است از این‌که آموزهٔ کلامی بی‌معناست. وقتی ابن رشد می‌گوید فلان قضیه در الهیات ایمان‌باورانهٔ[1] محافظه‌کارانی که منکر فلسفه هستند صادق است، مقصودش این است که در مکتب دشمنان علم «صادق» است، یعنی صرفاً غلط است. او هیچ فایده‌ای برای سنت‌گرایان نداشت، همان‌طور که سنت‌گرایان هم فایده‌ای برای او نداشتند؛ نگرش او در این باب به ممنوعیت مطالعهٔ فلسفهٔ یونانی در اسپانیای اسلامی و سوزاندن آثار فلسفی منجر شد.

۵. در باب تأثیر ابن رشد بر مسیحیت لاتینی بعدها سخن خواهم گفت، اما شاید این‌جا اشاره به نگرش دانته (۱۲۶۵-۱۳۲۱) نسبت به فیلسوفان مسلمان بی‌ربط نباشد.[2] مسئلهٔ نگرش دانته نسبت به فیلسوفان عرب وقتی مطرح شد که مدرسیان به طور جدی و بدون تعصب از خود پرسیدند که چرا دانته، که در کمدی الهی[3] پیامبر اسلام را در دوزخ جای داده است، نه‌تنها ابن رشد و ابن سینا را در برزخ جای می‌دهد، بلکه همچنین سیژهٔ برابانی ابن رشدگرای لاتینی را در بهشت جای می‌دهد و تا آن‌جا پیش می‌رود که از زبان قدیس توماس آکوئینی، که مخالف بی‌پروای سیژه بود، به تمجید او می‌پردازد. بدیهی است که دانته از این انسان‌ها در مقام فیلسوف سخن می‌گوید و ناشی از این حقیقت بود که او این دو اندیشمند مسلمان را تا آن‌جا که می‌توانست در مرتبهٔ بالاتری قرار داد. از آن‌جا که مسیحی نبودند، نظر او بر این نبود که می‌تواند آن‌ها را کاملاً از «دوزخ» نجات بخشد و بنابراین آن‌ها را در برزخ جای داد. از سوی دیگر، سیژه مسیحی بود و بنابراین، دانته او را در بهشت جای داد. این‌که او از زبان توماس به تمجید او می‌پردازد و این‌که

---

1. fideistic

۲. اشارهٔ بیشتر به این موضوع را در صص ۵۶۰ - ۵۶۱ ببینید.

3. *Divina Commedia*

سیژه را در سمت چپ توماس قرار می‌دهد، حال آن‌که قدیس آلبرتوس کبیر را در سمت راست توماس جای داده است، وقتی توجیه‌پذیر است که به یاد بیاوریم نظام تومیستی فلسفه‌ای را مفروض می‌گیرد که فقط با عقل طبیعی بنیان نهاده شده باشد و بنیان نهادن فلسفه به‌وسیلهٔ عقلِ صرف دقیقاً همان چیزی بود که سیژهٔ برابانی ادعای آن را داشت. ضرورتی ندارد که فرض کنیم دانته همهٔ آرای سیژه را قبول داشت، اما او وی را نماد «فلسفهٔ محض» می‌گیرد.

اما چرا دانته دست به گزینش ابن سینا، ابن رشد، و سیژهٔ برابانی می‌زند؟ آیا دلیل آن فقط فیلسوف‌بودن آن‌هاست یا این‌که دانته در خود دِینی نسبت به مسلمانان احساس می‌کرد؟ برونو ناردی[1] نشان داده، و آسین پالاسیوس[2] این موضوع را دنبال کرده است، که دانته در مطالب مهمی که در فلسفهٔ خویش آورده است خود را مدیون فارابی، ابن سینا، غزالی، و ابن رشد می‌دانسته است، به طور مثال در نظریهٔ نور خدا، نظریهٔ عقول، تأثیر افلاک آسمانی، این نظر که فقط بخش عقلانی نفس مستقیماً و کاملاً مخلوق است، نیاز به اشراق در تعقل، و غیره. درست است که برخی از این آرا در سنت آوگوستینی هم یافت می‌شوند، اما ثابت شده است دانته، که یک تومیست صرف و ساده نبود؛ دین فراوانی به مسلمانان و به‌خصوص ابن رشد داشت. همین امر نشان می‌دهد که چرا او برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان را برای بحث خود برگزیده و چرا بزرگ‌ترین ابن رشدی لاتینی را در بهشت جای داده است.

1. Bruno Nardi, *Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri* (*Giornale Dantesco*, XXII, 5).

2. Asin Palacios, *Islam and the Divine Comedy* (abridged Engl. Transl., London, 1926).

فصل بیستم

فلسفهٔ یهودی

قباله[1] ــ ابن جبیرول ــ ابن میمون

۱. منشأ فلسفهٔ یهودیان در واقع به روابط آن‌ها با دیگر ملت‌ها و فرهنگ‌ها برمی‌گردد. برای مثال در نخستین جلد همین تاریخ فلسفه از فیلون (حدود ۲۵ ق م - ۴۰ م) بحث کرده‌ام، که یهودیْ اسکندرانی بود و کوشید الهیات مبتنی بر متون مقدس یهودی را با فلسفهٔ یونانی سازگار کند و دستگاه فلسفی‌ای بسازد که آمیزه‌ای از عناصر سنت افلاطونی (نظریهٔ مُثُل)، فلسفهٔ رواقی (آموزهٔ لوگوس) و اندیشهٔ شرقی (وسایط) باشد. در فلسفهٔ فیلون بر تعالی خداوند تأکید زیادی شده است و همین اصرار بر تعالی الهی مشخصهٔ قباله بود؛ البته آن‌گونه که به‌واسطهٔ نظریات یونانی، و مخصوصاً افلاطونی، تعدیل شده بود. قباله متشکل از دو اثر است: جزیراه[2] (آفرینش)، که احتمالاً بعد از نیمهٔ نخست قرن نهم میلادی نوشته شده و زُهَر[3] (روشنایی) که از آغاز قرن سیزدهم تدوین شده و یک یهودی اسپانیایی، حدود سال ۱۳۰۰، نوشتن آن را به عهده گرفته است؛

1. *Cabala* 2. *Jezîrah* 3. *Sohar*

ضمایم و تفاسیر بعدها افزوده شده‌اند. فلسفهٔ قباله‌ای نشان‌دهندهٔ نفوذ آموزهٔ نوافلاطونی صدور و وسایط بین خدا و عالَم است، و یکی از راه‌هایی که نوافلاطون‌گرایی بدان‌طریق در ساختار فلسفهٔ صدوری زهر نفوذ کرد اندیشهٔ یک یهودی اسپانیایی به نام ابن جبیرول بود که در نزد مدرسیان لاتینی به آویکبرون[1] معروف است.

۲. سلیمان ابن جبیرول (مدرسیان لاتینی که او را عرب می‌دانستند وی را به این نام نامیده‌اند) حدود ۱۰۲۱ در مالاگا[2] متولد شد، در ساراگوسا[3] تعلیم دید، و در ۱۰۷۰/۱۰۶۹ درگذشت. او بالطبع تحت تأثیر فلسفهٔ اسلامی بود و اثر اصلی او، ینبوع‌الحیاة[4]، در اصل به عربی نوشته شده است. اصل عربی این اثر در دست نیست، هرچند ترجمهٔ لاتینی یوهانس اسپانیایی (ابن الدث یهودی) و دومینیکوس گوندیسالینوس از این اثر را در دست داریم. این اثر مشتمل بر پنج کتاب است و بر مدرسیان مسیحی تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است.

تأثیر مکتب نوافلاطونی در طرح صدورباورانهٔ فلسفهٔ ابن جبیرول نمایان می‌شود. البته افاضه‌کنندهٔ سلسله‌مراتب وجود و منشأ همهٔ موجودات محدودْ خدایی است که یگانه است و با عقل استدلالی قابل شناخت نیست؛ فقط با جذبهٔ شهود قابل ادراک است. ابن جبیرول به این مطلب آموزهٔ به‌خصوصی را دربارهٔ ارادهٔ الهی افزود که موجودات مادون بدان‌وسیله آفریده یا از آن صادر شده‌اند. ارادهٔ الهی، مثل خود خدا، متعالی‌تر از آن است که مرکب از ماده و صورت باشد و آن را فقط با تجربهٔ عرفانی می‌توان درک کرد؛ اما تعیین رابطهٔ دقیق ارادهٔ الهی با خدا آسان نیست. تمایزی که بین ذات الهی و ارادهٔ الهی گذاشته شده است به‌نظر می‌رسد که باعث می‌شود ارادهٔ الهی به اقنوم[5] متمایزی تبدیل شود؛ هرچند از سوی دیگر ارادهٔ الهی به‌منزلهٔ خود خدا در مقام «فاعل خارجی»[6] یعنی در مقام ظهور و تجلی‌اش توصیف شده است. درهرحال، اراده جایگزین لوگوس شده است. از خدا، به‌واسطهٔ ارادهٔ الهی، خواه خدا تحت جنبهٔ واحد یا اقنوم متمایزی باشد، روح کیهانی[7] یا نفس جهانی‌ای ناشی می‌شود که پایین‌تر از خداست و مرکب از ماده و صورت؛ یعنی «مادهٔ کلی» و «صورت کلی». از نفس جهانی

---

1. Avicebron
2. Malaga
3. Saragossa
۴. *Fons Vitae* (سرچشمه‌های حیات)
5. hypostasis
6. *ad extra*
7. Cosmic spirit

نیز ارواح محض و اشیای جسمانی ناشی می‌شوند.

اما مطلبی که در دستگاه فلسفی ابن جبیرول جلب نظر می‌کند طرح صدورباورانهٔ او نیست، بلکه بیشتر آموزهٔ او راجع به ترکیب مادی صوری همهٔ موجودات مادون خداست، آموزه‌ای که، دست‌کم غیرمستقیم، از فلوطین گرفته شده است و در سنت مدرسی مسیحی تأثیرگذار بود. همان طور که صورت‌های فردی از نفس جهانی ناشی می‌شوند، همین طور مادهٔ روحانی، که در عقل و در نفس ناطقه حضور دارد، و همچنین ماده جسمانی، از نفس جهانی ناشی می‌شوند. پس ماده، که «بنفسه» مستلزم جسمانیت نیست، اصل محدودیت و تناهی همهٔ مخلوقات است. این ترکیب مادی و صوری مخلوقات است که آن‌ها را از خدا جدا می‌کند، زیرا در خدا ترکیبی وجود ندارد. همین آموزهٔ ترکیب کلی مادی و صوریْ مورد اعتقادِ، به طور مثال، قدیس بوناونتورا بود که بزرگ‌ترین فرانسیسیِ معاصر قدیس توماس آکوئینی است. به‌علاوه، هر موجودی که در خود دارای درجات کمالی بسیار است دارای صورت‌های بسیار است، زیرا مثلاً انسان، یعنی عالم صغیر، از کمالات جسمانیت، زندگی گیاهی، زندگی حسی، و زندگی عقلانی برخوردار است. هر موجود جسمانی دارای «صورت جسمانی» است، اما باید در سلسله‌مراتب وجود جای معیّن او را تعیین کرد؛ و این با قبول صورت یا صورت‌هایی که به‌واسطهٔ آن‌ها مثلاً موجود زنده‌ای مثل سگ می‌شود برآورده می‌گردد. ادعا کرده‌اند که آموزهٔ ابن جبیرول منشأ واقعی نظریهٔ مکتب آوگوستینی مبنی بر کثرت صورت‌ها بوده است؛ اما حتی با پذیرش این نکته درعین‌حال باید به یاد داشت که این آموزه‌ها به خوبی با طرح فلسفهٔ آوگوستینوس تطبیق می‌کند، زیرا خود آوگوستینوس تعلیم داده بود که نقش صورت‌های پایین‌تر این است که به صورت‌های بالاتر رهنمون شوند و این سخن در مورد صورت‌هایی هم که در معرفت آدمی نمایان می‌شوند صادق است، یعنی تفکر در مراتب پایین‌تر وجود باید ذهن را به مراتب بالاتر رهنمون شود.

۳. اما جالب‌ترین فیلسوف یهودی قرون وسطا موسی بن میمون است. او که در ۱۱۳۵ در قرطبه متولد شده بود در ۱۲۰۴ در قاهره درگذشت، زیرا مجبور به ترک اسپانیای اسلامی شده که دیگر روی خوش به فیلسوفان نشان نمی‌داد. او در کتاب

دلالةالحائرین[1] کوشید مبنای عقلانی الهیات را در فلسفه، که به‌نظر او مساوی با فلسفهٔ ارسطو بود، به دست دهد؛ ارسطویی که او را بعد از پیامبران بزرگ‌ترین نمودار قدرت عقلانی بشر می‌دانست. ما باید به آنچه در ادراک حسی داده می‌شود و آنچه می‌تواند دقیقاً از راه عقل اثبات شود پایبند باشیم؛ اگر سخنان موجود در عهد عتیق آشکارا در تناقض با چیزی باشند که به‌وضوح از راه عقل اثبات می‌شود، در این صورت این‌گونه سخنان را باید به طور مجازی و تمثیلی تفسیر کرد. اما این دیدگاه به این معنا نبود که ابن‌میمون هرگاه که ارسطو به چیزی برخلاف تعالیم کتاب مقدس معتقد بود تعالیم الهیات را کنار می‌گذاشت. به‌طور مثال، الهیاتْ خلق از عدم و حدوث زمانی عالم را تعلیم می‌دهد؛ و این هم بدین‌معناست که خدا باید علاوه بر خالق صورت‌بودن خالق ماده هم باشد و هم بدین‌معنا که عالم نمی‌تواند قدیم باشد. اگر بتوان قدم عالم را از راه عقل به‌نحوی ثابت کرد که نقیض آن آشکارا محال باشد، در این صورت تعلیم کتاب مقدس را باید مطابق با آن تفسیر کرد. اما در واقع تعلیم کتاب مقدس روشن است و استدلال‌های فلسفی که برای اثبات قدم عالم به آن‌ها استناد شده‌اند قانع‌کننده نیستند. پس باید در این باب تعلیم ارسطو را رد کنیم. افلاطون بیش از ارسطو به حقیقت نزدیک شد، اما حتی او هم به ماده‌ای نامخلوق قائل شد. طبق نظر ابن میمون، اگر همان‌طور که عهد عتیق آشکارا تعلیم می‌دهد، باید حقیقت‌داشتن معجزات را پذیرفت، خلق از عدم ماده و صورت نیز ضروری خواهد بود، زیرا اگر خداوند می‌تواند عملکرد قوانین طبیعی را به حال تعلیق درآورد، باید حاکم مطلق طبیعت باشد و این‌گونه نخواهد بود مگر این‌که خالق به معنای اتمّ کلمه باشد. متعصبان چنین می‌پنداشتند که تفسیر تمثیلی ابن میمون از برخی از توصیفات کتاب مقدس دربارهٔ خدا به معنای قبولاندن کتاب مقدس به یونانیان است؛ و برخی یهودیان فرانسوی تا آن‌جا پیش رفتند که کوشیدند از یاری دادگاه تفتیش عقاید[2] علیه این «بدعت» برخوردار شوند. اما در واقع سخن او فقط این بود که در باب برخی حقایق، علاوه بر الهیات، سرچشمهٔ دیگری هم می‌تواند وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، او مجوز فلسفه را صادر کرد و بنابراین در رشد علایق فلسفی در میان یهودیان اسپانیا تأثیرگذار بود؛ گرچه تأثیر اصلی او در حوزهٔ الهیات بود. کمی پیشتر روشن

1. *Guide of the Doubting* 2. Inquisition

شد که او کورکورانه شیفتهٔ ارسطو نبود. ابن میمون باور داشت که ارسطو در تعلیم قدم عالم بر خطا رفته است و حتی اگر فلسفه نتواند خلق در زمان را اثبات کند دست‌کم می‌تواند نشان دهد استدلال‌هایی که در دفاع از موضع ارسطو آورده‌اند عقیم و غیرقابل اعتمادند.

ابن میمون تا حدودی با تکیه بر الهیات طبیعی فارابی و ابن سینا وجود خدا را از راه‌های مختلف اثبات کرد و در استدلال خود از مخلوقات به خدا، به‌عنوان محرک نخستین، به‌عنوان موجود واجب‌الوجود، و به‌عنوان علت نخستین، رسید. او این استدلال را به یاری سخنان ارسطو در طبیعیات و مابعدالطبیعه فراهم آورد. اما اگر ابن میمون بر بیشتر انواع برهان‌هایی که بعدها قدیس توماس به دست داد پیش‌دستی کرده است، بیش از توماس بر عدم امکان حمل محمولات ایجابی بر خدا اصرار داشت. خدا فعل محض، خالی از ماده و قوه، و بی‌اندازه متفاوت با مخلوقات است؛ در خصوص «صفات» او به جای این‌که بگوییم او چیست می‌توانیم بگوییم که او چه نیست. او یگانه و متعالی است (بین خدا و عالَم سلسله‌مراتب عقول یا ارواح محض قرار دارند)، اما نمی‌توانیم تصور ایجابی رضایت‌بخشی از خدا داشته باشیم. البته توماس این را قبول دارد، اما ابن میمون تا حدودی بر «راه سلبی»[1] تأکید بیشتری داشت. اما می‌توانیم فعالیت‌هایی مثل خلقت و مشیت را به خدا نسبت دهیم، مشروط بر این‌که تصدیق داشته باشیم اختلاف در اسامی نشان‌دهندهٔ اختلاف در خود خدا نیست و خود خدا تغییرناپذیر است. ابن میمون، برخلاف ابن جبیرول، مشیت خاص خداوند در مورد افراد مخلوقات را پذیرفت؛ هرچند این تا جایی که به عالم مادی مربوط می‌شود فقط در مورد انسان‌ها صادق است. عقل فعال عقل دهم است (عقول دارای «ماده» نیستند)، اما عقل‌های منفعلِ افرادِ عادل نامیرا هستند. پس او نامیرایی را فقط در گسترهٔ محدودی، در افراد عادل، پذیرفت؛ اما او به اختیار، که انسان‌ها بدان وسیله عادل می‌شوند، معتقد بود و تأثیر جبری اجرام و افلاک آسمانی را بر رفتار آدمی انکار می‌کرد. خلاصه، اشتغال موسی بن میمون به منطبق‌ساختن فلسفهٔ یونانی با سنت یهودی سودمندتر از اشتغال ابن‌جبیرول به این کار بود؛ شایان توجه است که تأثیر نظام ارسطویی بر فلسفهٔ ابن میمون آشکارتر از تأثیر آن بر فلسفهٔ ابن جبرول است.

---

1. Via *negativa*

فصل بیست‌ویکم

ترجمه‌ها

آثار ترجمه‌شده ــ ترجمه از متون یونانی و عربی ــ تأثیرات ترجمه‌ها و مخالفت با ارسطوگرایی

۱. بخشی از ارغنون ارسطو (مقولات[1] و در تعبیرات[2]) قبل از قرن دوازدهم با ترجمهٔ لاتینی بوئتیوس (منطق قدیم)[3] در دسترس فیلسوفان قرون وسطا بوده است، اما کل ارغنون تقریباً در آغاز قرن دوازدهم در دسترس قرار گرفت. برای مثال، در حدود ۱۱۲۸، جیمز ونیزی[4] تحلیلات[5]، مواضع[6] و استدلال‌های مغالطی[7] را از یونانی به لاتینی ترجمه کرد؛ و آن کتاب‌هایی از ارغنون که به‌تازگی ترجمه شده بودند به منطق جدید[8] معروف شدند. به‌نظر می‌رسد که دست‌کم بخش‌هایی از دیگر کتاب‌های ارغنون، علاوه بر مقولات و در تعبیرات، در قرن دوازدهم با ترجمهٔ بوئتیوس ماندگار شده بودند؛ اما درهرحال ترجمهٔ کامل

1. *Categories*
2. *De Interpretatione*
3. *Logica vetus*
4. James of Venice
5. *Analytics*
6. *Topics*
7. *Sophistical Arguments*
8. *Logica nova*

ارغنون به لاتینی تا نیمهٔ این قرن به انجام رسید. باید متذکر شد که جیمز اسپانیایی از یونانی ترجمه می‌کرد و هنریکوس آریستیپوس[1] نیز، قبل از سال ۱۱۶۲، کتاب چهارم کائنات جو[2] را ترجمه کرد. هنریکوس آریستیپوس سرشمّاس کاتانیا[3] در سیسیل بود؛ جزیره‌ای که از مراکز مهم ترجمه به شمار می‌رفت. بدین‌ترتیب در سیسیل قرن دوازدهم بود که مجسطی[4] و نورشناسی[5] بطلیموس[6]، برخی آثار اقلیدس[7]، و عناصر طبیعیات[8] پروکلوس[9] از یونانی به لاتینی ترجمه شدند.

سیسیل از مراکز ترجمه بود؛ اسپانیا مرکز دیگر بود و مشهورترین مدرسهٔ ترجمه مدرسهٔ طلیطله[10] بود. برای مثال یوهانس اسپانیایی (ابن الدث یهودی) زیر نظر اسقف اعظم رایموندو[11] منطق ابن سینا را از عربی به لاتینی (از رهگذر اسپانیایی) ترجمه کرد و دومینیکوس گوندیسالینوس (به یاری دیگر دانشمندان) الهیات ابن سینا و بخش‌هایی از طبیعیات او را با عناوین دربارهٔ کفایات [شفا][12]، دربارهٔ آسمان و زمین[13]، و دربارهٔ زمین[14]، و مابعدالطبیعه[15] غزالی و دربارهٔ علوم[16] فارابی را ترجمه کرد. دومینیکوس گوندیسالینوس و یوهانس اسپانیایی نیز ینبوع‌الحیاة ابن جبیرول را از عربی به لاتینی ترجمه کردند.

گراردوس کرمونایی[17] که در ۱۱۳۴ در طلیطله شروع به‌کار کرد و در سال ۱۱۸۷ درگذشت عضوی برجسته از این گروه دانشمندان بود. او تحلیلات ثانی (همراه با تفسیر تمیستیوس)، طبیعیات، دربارهٔ آسمان و زمین، دربارهٔ کَوْن و فساد، کائنات جو (سه کتاب اول ارسطو؛ دربارهٔ عقل[18]، دربارهٔ خواب و رؤیا[19]، دربارهٔ جوهرهای پنجگانه[20] کندی، کتاب‌العلل[21] و برخی آثار دیگر را از عربی به لاتینی ترجمه کرد.

مدرسهٔ مترجمان طلیطله در قرن سیزدهم هم اهمیت خود را حفظ کرده بود. مایکل

---

1. Henricus Aristippus
2. *Meteorologica*
3. Catania
۴. *μεγάλη συνταξις* مگاله سونتاخیس
5. *Optics*
6. Ptolemy
7. Euclid
8. *Elementatio physica*
9. Proclus
10. Toledo
11. Raymond
12. *De Sufficientia*
13. *De Caleo et Mundo*
14. *De Mundo*
۱۵. *Metaphysics*، مقصود از آن باید مقاصدالفلاسفه باشد. ـ م.
۱۶. *De Scientiis*، این اثر در نسخهٔ لاتینی منسوب به فارابی است. ـ م.
17. Gerard of Cremona
18. *De Intellectu*
19. *De Somne et Visione*
20. *De quinque Essentiis*
21. *Liber de Causis*

اسکوتوس[1] (ف ۱۲۳۵) در طلیطله دربارهٔ آسمان و زمین، دربارهٔ نفس، آثار جانورشناختی، و نیز (احتمالاً) طبیعیات ارسطو، همچنین تفسیرهای ابن رشد بر دربارهٔ آسمان و زمین و دربارهٔ نفس، و تلخیص ابن سینا از دربارهٔ حیوانات[2] را ترجمه کرد، و هرمانوس آلمانی[3]، که در ۱۲۷۲ درگذشت، در مقام اسقف آستورقا[4] «تفسیر متوسط» ابن رشد بر اخلاق نیکوماخوس[5] و نیز تلخیص او از همین اثر و تفسیرهای او بر فن خطابه[6] و فن شعر[7] را ترجمه کرد.

۲. از آنچه گفته شد معلوم می‌شود این تصور خطاست که مدرسیان لاتینی به ترجمه‌هایی که از عربی می‌شد کاملاً وابسته بودند، یا حتی ترجمه از عربی همواره بر ترجمه از یونانی تقدم داشت. برای مثال ترجمهٔ هنریکوس آریستیپوس از کتاب چهارم کائنات جو، از زبان یونانی بر ترجمهٔ گراردوس کرمونایی، از سه کتاب اول همین اثر از زبان عربی تقدم داشت. به‌علاوه، بخشی از مابعدالطبیعه قبل از این‌که به عربی ترجمه شود از یونانی ترجمه شده بود. ترجمهٔ مابعدالطبیعه از یونانی[8]، که فقط شامل سه کتاب اول و بخش کوتاهی از کتاب چهارم نبود، برخلاف آنچه پیش از این تصور می‌رفت، تا سال ۱۲۱۰ در پاریس در دسترس بود و به مابعدالطبیعهٔ قدیم[9] معروف بود. این اثر غیر از ترجمه‌ای عربی است که گراردوس کرمونایی یا مایکل اسکوتوس در نیمهٔ نخست قرن سیزدهم انجام داد و به مابعدالطبیعهٔ جدید[10] معروف شد. کتاب‌های کاپا، مو، نو، و نیز فقرات کوتاه‌تری، در این ترجمه نیامده‌اند. در نیمهٔ دوم این قرن به ترجمه از متن یونانی گیوم موئربکی[11] (پس از ۱۲۶۰)، که تفسیر قدیس توماس بر این ترجمه مبتنی بود، عنوان مابعدالطبیعهٔ جدید یا ترجمهٔ جدید[12] داده شد. همین‌طور ثابت شده است ترجمهٔ متوسط[13] نامی، که تفسیر آلبرتوس کبیر بر آن مبتنی بود و توماس از آن اطلاع داشت، از یونانی ترجمه شده بوده است.

از آثار اخلاقی ارسطو نیز ترجمهٔ کتاب‌های دوم و سوم اخلاق نیکوماخوس در آخر قرن

1. Micheal Scot (Scottus)
2. *De Animalibus*
3. Herman the German
4. Astorga
5. *Nico machean Ethics*
6. *Rhetoric*
7. *Poetics*
8. St. Thomas's *Translatio Boethii.*
9. *Metaphysica vetus*
10. *Metaphisica nova*
11. William of Moerbeke
12. *Translatio nova*
13. *translatio media*

دوازدهم در دسترس بود. آن‌ها از یونانی ترجمه شده بودند (احتمالاً کار خود بوئتیوس بوده است) و به اخلاق قدیم[1] معروف بودند، درحالی‌که ترجمهٔ بعدی (از کتاب اول) به اخلاق جدید[2] معروف شد. سپس از زبان یونانی ترجمهٔ کاملی از آن به‌عمل آمد که عموماً آن را به رابرت گروس تست[3] (ف ۱۲۵۳) نسبت می‌دهند و سه کتاب اول آن تجدید چاپ اخلاق قدیم و اخلاق جدید است. اخلاق کبیر[4] را در عهد پادشاه مانفرد[5] (۱۲۵۸-۱۲۶۶) بارتولومئو مسینایی[6] ترجمه کرد؛ اما در قرن سیزدهم فقط کتاب هفتم اخلاق ائودموس[7] شناخته شده بود.

دربارهٔ نفس قبل از ۱۲۱۵ از یونانی ترجمه شده بود و مایکل اسکوتوس بعدها آن را از عربی ترجمه کرد. گیوم موئربکی از متن یونانی آن ترجمهٔ دیگری به دست داد یا در نخستین ترجمهٔ آن از زبان یونانی بازنگری کرد. همین طور قبل از این‌که گراردوس کرمونایی و مایکل اسکوتوس از متن عربی طبیعیات دو ترجمه به دست دهند از متن یونانی آن ترجمه‌ای در دست بود، حال آن که ترجمهٔ دربارهٔ کَوْن و فساد از متن یونانی مقدم بر ترجمهٔ گراردوس کرمانویی از آن، از متن عربی بود. سیاست را، حدود ۱۲۶۰، گیوم موئربکی از یونانی ترجمه کرد (از متن عربی آن ترجمه‌ای وجود نداشت) و او احتمالاً حدود ۱۲۶۷ نیز اقتصاد[8] را ترجمه کرده است. این مرد سرشناس، که در حدود ۱۲۱۵ متولد، و در ۱۲۸۶ درگذشت، در مقام اسقف اعظم کورینتوس[9] نه‌تنها آثار ارسطو را از یونانی ترجمه کرد و در ترجمه‌های قبلی بازنگری کرد (و بدین‌ترتیب دوست خود توماس آکوئینی را بر تدوین تفسیرهایش قادر ساخت) بلکه همچنین برخی از تفسیرهای اسکندر افرودیسی، سیمپلیکیوس[10]، یوهانس فیلوپونوس[11] و تمیستیوس، و نیز برخی آثار پروکلوس و شرح وی از تیمایوس افلاطون را از زبان یونانی ترجمه کرد[12]. ترجمهٔ او و از

---

1. *Ethica vetus*
2. *Ethica nova*
3. Robert Grosseteste
4. *Magna Moralia*
5. King Manfred
6. Bartholomew of Messina
7. *Eudemian Ethics*
8. *Economics*
9. Corinth
10. Simplicius
11. Joannes Philoponus

۱۲. *تیمایوس* افلاطون به لطف سیسرون و خالکیدیوس برای غرب شناخته شده بود. اما تا قرن دوازدهم که *منون* و *فایدون* (به همت هنریکوس آریستیپوس) ترجمه شدند این دو اثر شناخته‌شده نبودند.

مقدمات الهیات[1] پروکلوس، قدیس توماس را بر این نکته واقف ساخت که کتاب العلل، برخلاف آنچه قبلاً تصور می‌رفت، اثر ارسطو نیست، بلکه براساس اثر پروکلوس به‌وجود آمده است. فن خطابهٔ ارسطو را نیز گیوم موئربکی ترجمه کرد. از دربارهٔ فن شعر نیز قرون وسطاییان فقط ترجمهٔ هرمانوس آلمانی از تفسیر ابن رشد را در دسترس داشتند[2].

ازآن‌جا که تحقیقات جدید نشان داده‌اند ترجمه‌هایی که از یونانی به عمل آمده‌اند عموماً بر ترجمه‌هایی که از عربی شده‌اند تقدم داشته‌اند و حتی وقتی که ترجمهٔ اصلی از روی متن یونانی ناقص بود نسخهٔ عربی ـ لاتینی به‌زودی جای خود را به ترجمهٔ جدید و بهتری از زبان یونانی می‌داد، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که شناخت قرون وسطاییان از ارسطو واقعی نبوده است و فقط کاریکاتوری از آموزهٔ او را در دست داشته‌اند؛ تصویری که به دست فیلسوفان مسلمان تحریف شده بود. اما آنچه می‌توان گفت این است که‌همواره نمی‌توانستند بین آنچه باید به ارسطو نسبت داد و آنچه نباید به او نسبت داد فرق بگذارند. وقتی قدیس توماس به این باور رسید که کتاب‌العلل اثر ارسطو نیست گام بزرگی برداشته شد. او از قبل کاملاً از این حقیقت آگاهی داشت که تفسیرهای ابن رشد از فلسفهٔ ارسطو را نباید بی‌چون‌وچرا تلقی کرد؛ اما به نظر می‌رسد که حتی او، دست‌کم مدتی، بر این تصور بوده است که پیروی دیونوسیوس مجعول از ارسطو دور از احتمال نبود. واقعیت امر این نیست که قرون وسطاییان متون معتبر ارسطو را در دست نداشتند، بلکه این است که آن‌ها از شناخت تاریخی ضعیفی برخوردار بودند؛ به طور مثال، آن‌ها بر رابطهٔ ارسطو با افلاطون یا رابطهٔ نوافلاطون‌گرایی با افلاطون و ارسطو وقوف کاملی نداشتند. این را که قدیس توماس مفسر توانای ارسطو بود فقط آن‌هایی که از تفسیرهای او بی‌اطلاع هستند می‌توانند انکار کنند، اما حتی در مورد توماس احمقانه است که ادعا کنیم شناخت او از تاریخ و پیشرفت فلسفهٔ یونانی همانند شناخت دانشمندان امروزی بوده است. او از اطلاعاتی که در دسترس خود داشت به‌خوبی استفاده کرد؛ اما آن اطلاعات بسیار محدود بودند.

۳. ترجمهٔ آثار ارسطو و مفسران او، و نیز آثار اندیشمندان مسلمان، گنجینهٔ عظیمی از

---

1. *Elementatio theologica*

۲. این‌که قدیس توماس عملاً از ترجمهٔ گیوم چقدر استفاده کرده مورد اختلاف است.

مواد فکری را در دسترس مدرسیان لاتینی قرار داد. آنان، مخصوصاً، با نظام‌های فسلفی‌ای آشنا شدند که از حیث روش مستقل از الهیات بودند و حاصل تفکر ذهن بشری دربارهٔ عالم بودند. نظام‌های فلسفی ارسطو، ابن سینا، و ابن رشد چشم‌اندازهای وسیعی را به روی عقل بشری گشودند و در نزد قرون وسطاییان آشکار بود که حقیقتی که به آن رسیده بودند باید مستقل از وحی مسیحی باشد، زیرا آن را فیلسوف یونانی و مفسران یونانی و اسلامی او به دست آورده بودند. بدین‌ترتیب ترجمه‌های جدید به روشن‌شدن اذهان قرون وسطاییان در باب رابطهٔ فلسفه و الهیات کمک کردند و در تعیین حوزه‌های این دو دانش به طور وسیع یاری رساندند. البته درست است که، طبیعتاً، نظام ارسطو باید بر نظام مفسران او ترجیح داشته باشد، و فلسفهٔ او آمادگی داشت تا نزد لاتینیانی که با نظر موافق تحت تأثیر آن بودند همچون «اوج تلاش فکری»[1] آدمی به‌نظر برسد، زیرا وسیع‌ترین و پایدارترین تلاش ذهن بشری بود که با آن آشنا بودند؛ اما کاملاً آگاه بودند که آن نظام فکری کار عقل بود و نه مجموعه‌ای از اعتقادات وحیانی. برای ما که از فاصلهٔ دور به گذشته نگاه می‌کنیم شاید این‌طور به نظر برسد که برخی از قرون وسطاییان در اصالت ارسطو اغراق کرده‌اند (همچنین می‌دانیم که آن‌ها متوجه نشدند اندیشهٔ ارسطو دارای لایه‌ها و دوره‌های مختلفی بوده است)، اما باید لحظه‌ای خودمان را به جای آنان بگذاریم و بکوشیم تأثیری را تصور کنیم که فیلسوف قرون وسطایی با دیدن چیزی، که درهرحال از دستاوردهای عالی عقل بشری است، می‌پذیرفته است؛ نظامی که، هم در جامعیت و هم در استدلال دقیق، در تفکر اوایل قرون وسطا بی‌نظیر بود.

نظام ارسطو با استقبال و تأیید همگانی روبه‌رو نشد؛ هرچند نمی‌شد آن را نادیده گرفت. بیشتر به سبب این‌که کتاب‌العلل (تا این‌که قدیس توماس حقیقت را کشف کرد) و به اصطلاح الهیات ارسطو[2] (گزیده‌هایی از نه‌گانه‌های[3] فلوطین) و دربارهٔ سرّالاسرار[4] (که فیلسوفی مسلمان آن را در قرن یازدهم یا اوایل قرن دوازدهم تدوین کرده بود) به اشتباه به ارسطو منسوب بودند، نگاه به فلسفهٔ ارسطو نگاه غلطی بود. به‌علاوه، انتساب این

1. *ne plus ultra*　2. *Theologia Aristotelis*　3. *Enneads*
4. *De Secretis Secretorum*

کتاب‌ها به ارسطو بالطبع این را آشکار ساخت که مفسران مسلمان در تفسیر نوافلاطونی خود موجه بوده‌اند. به این سبب بود که در سال ۱۲۱۰ شورای محلی پاریس ریاست پتروس اهل کُربِی[1]، اسقف اعظم سانس[2]، تعلیم عمومی یا خصوصی «فلسفهٔ طبیعی» ارسطو یا تفسیرهای مربوط به آن را تحریم کرد. این تحریم همراه با حکم تکفیر بود و در دانشگاه پاریس به موقع اجرا گذاشته شد. به احتمال قریب به یقین «فلسفهٔ طبیعی» ارسطو دربردارندهٔ مابعدالطبیعهٔ او هم بود، زیرا وقتی مقررات دانشگاه مورد تأیید روبر دو کورسون[3] نمایندهٔ پاپ قرار گرفت، در سال ۱۲۱۵ آثار ارسطو دربارهٔ مابعدالطبیعه و فلسفهٔ طبیعی، همچنین تلخیصات این آثار، و آموزه‌های داوید دینانی، آمالریک بنی و موریس اسپانیایی[4] (احتمالاً همان ابن رشد، عرب مغربی[5] یا موروس[6]) نیز تحریم شدند؛ هرچند مطالعهٔ منطق ارسطو رایج و دایر بود. مطالعهٔ *اخلاق*[7] او نیز تحریم نشد.

دلیل تحریم، همان‌طور که گذشت، بیشتر به سبب انتساب آثاری به ارسطو بود که از آنِ ارسطو نبودند. آمالریک بنی، که آثار او هم از جمله کتاب‌هایی است که در ۱۲۱۵ تحریم شدند، از آموزه‌هایی دفاع می‌کرد که در تعارض با تعلیم مسیحی بودند و بالطبع به‌نظر می‌رسید که مورد حمایت فلسفهٔ ارسطو باشند، مشروط به این‌که ارسطو در پرتو همهٔ کتاب‌های منسوب به او تفسیر می‌شد، درحالی‌که داوید دینانی، فیلسوف بدعتگذار دیگری که آثارش تحریم شد، عملاً به مابعدالطبیعه متوسل شده بود؛ کتابی که ترجمهٔ لاتینی‌اش از یونانی آن شده بود که در ۱۲۱۰ از بیزانس آورده بودند. به این سخنان باید این حقیقت مسلم را افزود که ارسطو قائل به قدم عالم بود. بنابراین، غیرطبیعی نبود که نظام ارسطویی، مخصوصاً آن‌گاه که با فلسفه‌های داوید دینانی، آمالریک بنی، و ابن‌رشد همراه باشد، نزد سنت‌گرایان خطری برای راست‌کیشی به‌نظر آید. منطق ارسطو از مدت‌ها قبل مورد استفاده بود، گرچه کل *ارغنون* نسبتاً به‌تازگی انتشار یافته بود، اما کل تعالیم مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی ارسطو چیز تازه‌ای بود؛ چیز تازه‌ای که به همراه فلسفه‌های بدعتگذار، بسیار خطرناک به‌شمار می‌رفت.

1. Peter of Corbeil
2. Sens
3. Robert de Courcon
4. Maurice of Spain
5. Moor
6. *Maurus*
7. *Ethics*

اما در سال ۱۲۳۱ پاپ گرگوریوس نهم[1]، درحالی‌که قائل به تحریم بود، هیئتی از الهی‌دانان، یعنی گیوم اوسری[2] و استفن پرووانسی[3] و سیمون اهل اوتی،[4] را برای اصلاح کتاب‌های تحریم‌شدهٔ ارسطو تعیین کرد؛ و چون این کار ظاهراً دلالت بر این داشت که آن کتاب‌ها در اصل زیانبار نیستند، زمینهٔ بی‌توجهی به تحریم فراهم شد. در سال ۱۲۴۵ پاپ اینوکنتیوس چهارم[5] در تولوز[6] نیز آن را مقرر ساخت، اما دیگر مهار ارسطوگرایی به‌هیچ‌وجه ممکن نبود و از ۱۲۵۵ همهٔ آثار معروف ارسطو رسماً در دانشگاه پاریس تدریس شدند. واتیکان[7] هیچ حرکتی علیه دانشگاه انجام نداد و هرچند اوربانوس چهارم[8] در ۱۲۶۳ این تحریم را، احتمالاً از ترس ابن‌رشدگرایی، از نو اعمال کرد، تحریم مجدد حکمی بی‌اثر بود. پاپ باید کاملاً آگاه بوده باشد که گیوم موئربکی آثار تحریم‌شدهٔ ارسطو را در خلوت خود ترجمه می‌کرد؛ تحریم سال ۱۲۶۳ را باید همچون مهار ابن‌رشدگرایی به حساب آورد و نه تلاشی عمدی و جدی برای پایان‌دادن به هرگونه مطالعه و پژوهش در فلسفهٔ ارسطو. درهرحال این تحریم هیچ تأثیری نداشت و سرانجام در ۱۳۶۶ نمایندگان اوربانوس پنجم از همهٔ فارغ‌التحصیلان علوم دانشگاه پاریس انتظار داشتند که همهٔ آثار معروف ارسطو را بشناسند. مدت‌ها قبل از آن برای قرون وسطاییان آشکار شده بود که اثری مثل کتاب‌العلل اثری ارسطویی نیست و فلسفهٔ ارسطو، البته جز در نزد ابن رشدیان لاتینی، بر تفسیر معینی که ابن رشد از آن داشت مبتنی نبود، بلکه می‌توانست با ایمان مسیحی هماهنگ باشد. در واقع خود عقاید ایمانی در آن زمان با اصطلاحاتی که الهی‌دانان از نظام ارسطویی اقتباس کرده بودند بیان می‌شدند.

همین خلاصه‌ای که از گرایش رسمی مرجعیت کلیسایی و دانشگاهی به ارسطو آوردم نشان می‌دهد که ارسطوگرایی در نهایت به پیروزی رسید. اما مقصود از آن این نیست که همهٔ فیلسوفان در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم از ارسطو به یک اندازه استقبال کردند یا این‌که همهٔ آنان ارسطو را یک‌جور می‌فهمیدند؛ قدرت و تنوع اندیشهٔ قرون وسطا در فصل‌های بعد آشکار خواهد شد. در این سخن که ارسطو بر اندیشهٔ فلسفی قرون وسطا سایه افکنده و بر آن حکمفرما بود حقیقتی وجود دارد، اما کل

---

1. Pope Gregory IX
2. William of Auxerre
3. Stephen of Provins
4. Simon of Authie
5. Innocent IV
6. Toulouse
7. The Holy see
8. Urban IV

حقیقت نیست، و اگر بر این تصور باشیم که مشخصهٔ فلسفهٔ قرون وسطا این است که هر سخن بزرگ‌ترین فیلسوف یونانی، یعنی ارسطو، را کورکورانه قبول می‌کند و از آن الهام می‌گیرد از فلسفهٔ قرون وسطایی قرن‌های سیزدهم و چهاردهم شناخت بسیار ناقصی خواهیم داشت.

بخش پنجم

قرن سیزدهم

فصل بیست‌ودوم

مقدمه

دانشگاه پاریس ـ جوامع بسته و ممتاز دانشگاه‌ها ـ برنامهٔ آموزشی ـ فرقه‌های دینی در پاریس ـ جریان‌های فکری در قرن سیزدهم

۱. همهٔ فیلسوفان و الهی‌دانان مهم قرن سیزدهم در مرحله‌ای با دانشگاه پاریس ارتباط داشتند؛ دانشگاهی که از بدنهٔ استادان و شاگردان منسوب به مدرسهٔ کلیسای جامع نوتردام[1] و دیگر مدارس پاریس پدید آمد و مقررات آن در سال ۱۲۱۵ مورد تأیید روبردو کورسون، نمایندهٔ پاپ، قرار گرفت. الکساندر آو هِیلز، قدیس بوناونتورا، قدیس آلبرتوس کبیر، قدیس توماس آکوئینی، ماتّئوی آکواسپارتایی[2]، راجر مارستون، ریچارد میدلتونی[3]، راجر بیکن، ژیل رُمی، سیژهٔ برابانی، هانریِ گنتی[4]، رامون لول[5]، و دانز اسکوتوس (ف ۱۳۰۸) همگی در پاریس به تحصیل یا تدریس (یا هردو) پرداختند. دیگر مراکز تحصیلات عالیه نیز به اعتبار و توفیق سنت خودشان رشد می‌کردند.

---

1. Notre Dame
2. Mattew of Aquasparta
3. Richard of Middleton
4. Henry of Ghent
5. Raymond Lull

بدین‌ترتیب اسامی افرادی مانند رابرت گروس‌تست، راجر بیکن، و دانز اسکوتوس با دانشگاه آکسفورد قرین بودند، و درحالی‌که پاریس صحنهٔ پیروزی ارسطوگرایی بود، نام آکسفورد یادآور پیوند ویژهٔ سنت آوگوستینی با تجربه‌گرایی[1]، به‌طور مثال در فلسفهٔ راجر بیکن، است. باوجوداین، به‌رغم اهمیت آکسفورد، بولونیا، و گه‌گاه دربار پاپ، بی‌تردید دانشگاه پاریس مهم‌ترین مرکز تحصیلات عالیه در مسیحیت قرن سیزدهم بود. اهل علم می‌توانستند برای تحصیل به پاریس بروند و سپس برای تدریس به آکسفورد یا بولونیا برگردند و بدین‌ترتیب حامل روح و آرمان‌های بزرگ‌ترین دانشگاه باشند. حتی عالمانی که هرگز به پاریس قدم نگذاشته بودند تحت تأثیر پاریس بودند؛ به‌طور مثال رابرت گروس‌تست، که احتمالاً هرگز در پاریس تحصیل نکرده بود، مطمئناً تحت تأثیر استادان پاریس بود.

شهرت بین‌المللی دانشگاه پاریس، و اهمیت بعدی آن در بیان و دفاع عقلانی از مسیحیت، بالطبع باعث شد که حفظ راست‌کیشی دینی در آن به یکی از علایق واتیکان تبدیل شود. بدین‌ترتیب مناقشهٔ ابن رشدگرایانه را باید در پرتو جایگاه بین‌المللی این دانشگاه دید. تا آن‌جاکه به فلسفه و الهیات مربوط می‌شود، دانشگاه پاریس نشان‌دهندهٔ فرهنگ فکری قرون وسطا بود و رُم نمی‌توانست از کنار گسترش نظام فکری ناسازگار با مسیحیت در درون مرزهای خود بی‌اعتنا بگذرد. از سوی دیگر خطاست که تصور کنیم سنت به‌خصوصی با حدت و شدت تحمیل می‌شد. این درست است که قدیس توماس آکوئینی در قبول و ترویج ارسطوگرایی با مشکلاتی روبه‌رو بود، اما این‌گونه مشکلات دوام نیاوردند؛ و حتی اگر فلسفهٔ ارسطو در نهایت بر حیات فکری دانشگاه غلبه یافت، در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم همچنان برای دیدگاه‌های فلسفی مختلف مجال زیادی فراهم بود.

۲. دانشگاه‌هایی که به معنای دقیق این کلمه تأسیس شده بودند باید مجوز رسمی خود را از پاپ یا امپراتور (دانشگاه ناپل مجوز خود را از فردریک دوم[2] گرفت) یا، بعدها، از پادشاهان می‌گرفتند. این مجوز امتیازات قابل ملاحظه‌ای را به استادان و شاگردان اعطا می‌کرد؛ امتیازاتی که به دقت از آن‌ها حراست می‌شد. دو مورد از

---

1. empiricism
2. Frederick II

مهم‌ترین امتیازات عبارت بودند از صلاحیت قضایی درونی (که هنوز هم، به طور مثال، در آکسفورد پابرجاست) و قدرت اعطای درجه، که همراه با جواز تدریس بود. دانشجویان، جز در موارد خاص، از خدمت سربازی معاف بودند، و دانشگاه معمولاً از بیشتر مالیات‌ها، به‌خصوص مالیات محلی، معاف بود. در شمال اروپا دانشگاه را استادان اداره می‌کردند و ریاست دانشگاه انتخابی بود، غالباً ادارهٔ دانشگاه‌های جنوب اروپا دموکراتیک بود ولی دانشگاه جامعهٔ مستقل بسته‌ای بود که امتیازات خود را در مقابل کلیسا و دولت حفظ می‌کرد. ازاین‌حیث، دانشگاه‌های آکسفورد و کمبریج بیش از دانشگاه‌های اروپایی‌ای که رؤسا و استادان آن‌ها را دولت تعیین می‌کرد به رسم و سنت قرون وسطا وفاداری نشان می‌دادند.

۳. در قرون وسطا، و نیز در ادوار بعد، سن ورود دانشجویان به دانشگاه نسبت به زمان حاضر بسیار پایین‌تر بود. مثلاً پسر سیزده یا چهارده‌ساله می‌توانست وارد دانشگاه شود، و اگر این حقیقت را به یاد داشته باشیم، مقدار سال‌های مورد نیاز برای اخذ دکتری چندان تعجب‌برانگیز نخواهد بود. تحصیل در علوم، بسته به دانشگاه‌ها، بین چهارونیم تا شش سال طول می‌کشید (هرچند در آکسفورد به هفت سال نیاز بود) و دانشجو قبل از این‌که بتواند وارد الهیات شود باید دست‌کم مدتی دورهٔ آموزشی دانشکدهٔ علوم را طی می‌کرد. در رشتهٔ الهیات، دانشجو می‌بایست چهار سال را در تحصیل کتاب مقدس و سپس دو سال را در تحصیل کتاب جُمَل صرف می‌کرد و پس از آن اگر ۲۶ سال داشت لیسانس[1] می‌گرفت و دو سال بعدی را در خصوص دو صحیفهٔ کتاب مقدس به تدریس می‌پرداخت. جُمَل بپردازد و در نهایت، پس از سال‌ها مطالعه و مباحثه، می‌توانست دکتری بگیرد و به تدریس الهیات بپردازد، اما کمترین سن ارتقای به این درجه سی‌وچهارسالگی بود و کمترین سن تدریس علوم بیست‌سالگی بود. در دانشگاه پاریس گرایش بر این بود که سال‌های مورد نیاز برای دریافت دکتری را افزایش دهند، هرچند در آکسفورد رشتهٔ علوم طولانی‌تر و رشتهٔ الهیات کوتاه‌تر از مشابه آن در پاریس بود.

1. Baccalaureate

دانشجویانی که دکتری می‌گرفتند و دانشگاه را ترک می‌کردند به «استادان غیرمقیم»[1] مشهور بودند، آن‌هایی که می‌ماندند و تدریس می‌کردند «استادان مقیم»[2] می‌شدند. هرچند بیشتر دانشجویان در دستهٔ اول جای داشتند، بدیهی است دورهٔ طولانی دانشگاه برای این منظور تنظیم شده بود که استادان و مدرسان شاغل به بار بیاورد.

در خصوص برنامهٔ آموزشی[3]، در دانشگاه قرن سیزدهم روال عمومی این‌گونه بود که متن‌های معیّنی را قرائت می‌کردند یا به درس‌گفتارهایی دربارهٔ آن‌ها گوش فرامی‌دادند. بدین‌ترتیب، جدای از آثار نحویونی مثل پریسکیانوس و دوناتوس و برخی متون کلاسیک دیگر، آثار ارسطو به مرور زمان بر دانشکدهٔ علوم کاملاً سایه افکندند؛ قابل ملاحظه است که «ابن‌رشدگرایی لاتینی» را در ابتدا استادان این دانشکده معرفی کردند. در الهیات، کتاب مقدس و کتاب جُمَل پتروس لومباردی مورد بحث بودند و استاد دیدگاه‌های خود را به‌عنوان تفسیر عرضه می‌کرد. آن‌جا، علاوه بر درس‌گفتارها، برنامهٔ آموزشی دیگری هم وجود داشت، یعنی مباحثه که به صورت «مباحثهٔ معمولی»[4] یا «مباحثهٔ عمومی»[5] بود. مباحثهٔ عمومی، که در آن یکی از انواع مباحث انتخاب می‌شد، در ضیافت‌های رسمی برپا می‌شد، و پس از مباحثه به معنای دقیق کلمه، یعنی مدافع[6] یا «پاسخگو»[7] و مخالفان[8] یا «معترضان»[9]، استادْ کل بحث، استدلال‌ها، ایرادها و پاسخ‌ها را جمع‌بندی می‌کرد و بحث را با ارائهٔ راه حل سنجیده‌ای «دترمیناتیو»،[10] که آن را با عبارت «پاسخ من این است»[11] شروع می‌کرد، به پایان می‌برد. سپس نتیجه‌گیری نهایی‌ای که استاد به دست می‌داد با عنوان مباحث عام[12] منتشر می‌شد.[13] مباحثهٔ معمولی نیز با یک دترمیناتیو پیگیری می‌شد و با عنوان مسئلهٔ مورد بحث[14] منتشر می‌شد. انحای دیگری از مباحثات هم وجود داشت؛ اما این دو، مباحثهٔ معمولی و مباحثهٔ عمومی، مهم‌ترین آن‌ها بودند. مقصود از مباحثات این بود که فهم شاگرد را دربارهٔ موضوع به خصوصی افزایش

---

1. *magistri non regentes*
2. *magistri regentes*
3. curriculum
4. disputatio ordinaria
5. *de quolibet*
6. defendant
7. *respondens*
8. objectors
9. opponentes
10. *determinatio*
11. *Respondeo dicendum*
12. *Quodlibet*

۱۳. از قدیس توماس حدود یازده الی دوازده مبحث عام به جا مانده است.

14. *quaestio disputata*

دهد و توانایی او را در بحث و رد ایرادها بالا ببرد. در واقع، به عبارت ساده‌تر، هدف نظام آموزشی دانشگاه قرون وسطا بیشتر عبارت از انتقال حجم معیّنی از دانش و مهارت در بحث از آن بود تا افزایش شناخت عینی چنان‌که در پژوهشگاه‌های امروزی رایج است. البته مطمئناً هدف دانشجویان این بود که بر دانش نظری خود بیفزایند، به‌طور مثال، افزایش دانش علمی در آموزش قرون وسطایی از جایگاه اندکی برخوردار بود؛ هرچند در قرن چهاردهم، علم در پاریس و وین به پیشرفت‌هایی دست یافت.

۴. فرقه‌های دینی که در حیات پاریس و آکسفورد از جایگاه قابل ملاحظه‌ای برخوردار بودند، به‌خصوص دو فرقهٔ مسکینان که در قرن سیزدهم به وجود آمدند، یعنی دومینیکی‌ها[1] و فرانسیسی‌ها[2]. فرقهٔ دومینیکی در سال ۱۲۱۷ در پاریس و فرقهٔ فرانسیسی چند سال بعد تأسیس شد؛ و هر دو فرقه مدعی کرسی‌های الهیات دانشگاه شدند، یعنی مدعی بودند که کرسی‌های الهیات آن‌ها باید در دانشگاه ایجاد شود و استادان و شاگردان آن‌ها از امتیازات دانشگاهی برخوردار شوند. بدنهٔ هیئت علمی دانشگاه در مقابل این ادعا مقاومت زیادی می‌کرد؛ اما دومینیکی‌ها در ۱۲۲۹ به یک کرسی دست یافتند و در ۱۲۳۱ به دومین کرسی؛ در همین سال فرانسیسی‌ها به نخستین کرسی خود دست یافتند (آن‌ها کرسی دیگری به دست نیاوردند). رولند کرمونایی[3] و یوهانس سن ژیلی[4] نخستین استادان دومینیکی بودند و الکساندر آو هِیلز نخستین استاد فرانسیسی بود. در سال ۱۲۴۸ شورای عمومی فرقهٔ دومینیکی فرمان تأسیس «استودیا گنرالیا»[5] (حوزه‌هایی برای کل فرقه، که غیر از حوزه‌های مخصوص استان‌ها بودند) را در کلن، بولونیا، مونپلیه و آکسفورد صادر کرد؛ و دراین‌میان فرانسیسی‌ها «استودیا گنرالیا» را در آکسفورد و تولوز تأسیس کردند. در سال ۱۲۶۰ آوگوستینی‌ها در پاریس حوزه‌ای دایر کردند که نخستین دکتر رسمی آن ژیل رُمی بود. کَرمَلیان[6] در ۱۲۵۳ در آکسفورد و در ۱۲۵۹ در پاریس حوزه‌ای دایر کردند؛ سایر فرقه‌ها هم به همین کار دست زدند.

فرقه‌های دینی، به خصوص دومینیکی‌ها و فرانسیسی‌ها، در عرصهٔ فکری به‌کار بزرگی دست زدند و مردان برجسته و پرآوازه‌ای را به منصهٔ ظهور رساندند (کافی است

---

1. Dominicans
2. Franciscans
3. Roland of Cremona
4. John of St. Giles
5. studia generalia
6. Carmelites

از قدیس آلبرتوس کبیر و قدیس توماس آکوئینی در فرقهٔ دومینیکی و الکساندر آو هیلز و قدیس بوناونتورا در فرقهٔ فرانسیسی یاد کنیم)؛ اما آن‌ها باید مخالفت‌های بسیاری را، که بی‌تردید تا حدودی ناشی از حسادت بودند، تحمل می‌کردند. مخالفان آن‌ها نه‌تنها خواستار این بودند که هیچ فرقهٔ دینی در یک زمان بیش از یک کرسی نداشته باشد، بلکه حتی به خود وضع دینی هم حمله‌ور شدند. مثلاً گیوم سنت آموری[1] در سال ۱۲۵۵ جزوه‌ای تحت عنوان دربارهٔ مخاطرات روزهای آخر[2] منتشر ساخت که حاصل خامهٔ قدیس توماس در دفاعیه‌ای از فرقه‌های دینی[3] بود. جزوهٔ گیوم محکوم شد و در سال ۱۲۵۷ غیرراهبان[4] از انتشار علیه راهبان[5] منع شدند. اما به‌رغم این ممنوعیت، ژرار آبویلی[6] با اثر خود به نام علیه مخالفان کمال مسیحیت[7] دوباره مخالفت را آغاز کرد. قدیس بوناونتورا و قدیس توماس، ولو در موضوعات فلسفی دارای اختلافات زیادی بوده باشند، در عزم بر دفاع از فرقه‌های مذهبی متحد بودند و هردو پاسخ‌هایی را به اثر ژرار منتشر ساختند؛ و این پاسخ‌ها نیز حملهٔ متقابل نیکولادو لیزیو[8] را برانگیختند، که در دفاع از غیرراهبان دست به قلم برد. مشاجره بین راهبان و غیرراهبان، بعدها در موارد دیگری، نیز درگرفت؛ اما تا آن‌جا که به بحث ما، یعنی ایجاد کرسی‌های راهبان در دانشگاه، مربوط است، حکم صادره به نفع راهبان بود و نقض نشد. این عمل نتیجه‌ای داشت که ذکر آن بجاست و آن تأسیس مدرسهٔ سوربون[9] در ۱۲۵۳ به اهتمام روبردو سوربون[10]، پیش‌نماز[11] لوئی نهم[12]، برای تعلیم دانشجویان الهیات بود؛ دانشجویان غیرراهب هم در آن پذیرفته می‌شدند. اگر تأسیس مدرسهٔ سوربون و مدارس مشابه آن را «ثمرهٔ» جدال بین راهبان و ناراهبان می‌نامم، مقصود من کلاً این است که ایجاد این‌گونه مدارس به احتمال زیاد تا حدودی به منظور تعدیل نفوذ و موقعیت راهبان و مطمئناً به قصد تعمیم محاسن آن نوع تعلیم و تربیتی بود که راهبان عرضه می‌کردند.

---

1. William of St. Amour
2. *De periculis novissimorum temporum*
3. *Contra impugnantes Dei cultum*
4. seculars
5. regulars
6. Gerard of Abbeville
7. *Contra adversarium perfectionis christianae*
8. Nicholas of Lisieux
9. College of the Sorbonne
10. Robert de Sorbon
11. chaplain
12. Louis IX

۵. در قرن سیزدهم می‌توان جریان‌های فکری مختلفی را از هم بازشناخت که در نهایت تمایل داشتند، از طریق فرقه‌های دینی، در مدارس سنتی، کم‌وبیش، تثبیت شوند. قبل از همه جریان فکری آوگوستینی قرار دارد که محافظه‌کار بود و معمولاً در نگرش خود به ارسطو محتاط بود و رویکردش به ارسطوگرایی از خصومت آشکار تا پذیرش جزئی در نوسان بود. این جریان فکریْ خاص اندیشمندان فرانسیسی (و در واقع نخستین دومینیکی‌ها) است، که نمایندگانش گروس‌تست، الکساندر آو هیلز، و قدیس بوناونتورا بودند. ثانیاً جریان فکری ارسطوییِ‌ای وجود داشت که خاص دومینیکی‌ها بود و قدیس آلبرتوس کبیر (تا حدودی) و قدیس توماس آکوئینی (به‌طور کامل) آن را نمایندگی می‌کردند. ثالثاً ابن رشدیان بودند که سیزهٔ برابانی معرف آن‌ها بود. رابعاً باید اندیشمندان التقاطی مستقلی همچون ژیل رُمی و هانری گِنتی را مورد توجه قرار داد. خامساً، بزرگ‌ترین چهرهٔ این قرن یعنی دانز اسکوتوس است که در پرتو ارسطوگرایی در سنت فرانسیسی تجدید نظر کرد و بیش از قدیس بوناونتورا مجتهد مقبول این فرقه شد. نمی‌توانم به تفصیل به بحث از افکار همهٔ فیلسوفان قرن سیزدهم بپردازم، اما خواهم کوشید ویژگی‌های اصلی آن‌ها را آشکار سازم، تنوع افکار را درون چارچوبی کم‌وبیش مشترک نشان دهم، و تکوین و توسعهٔ سنت‌های مختلف را بیان کنم.

فصل بیست‌وسوم

گیوم اوورنی[1]

دلایل بحث گیوم اوورنی ــ خدا و مخلوقات؛ ماهیت و وجود ــ خلقت مستقیم حدوثی خدا ــ برهان‌های وجود خدا ــ ترکیب مادی صوری ــ نفس ـ معرفت ــ اوورنی اندیشمندی انتقالی

۱. گیوم اوورنی (یا گیوم پاریسی)، نویسندهٔ دربارهٔ تثلیث یا دربارهٔ مبدأ اول[2] (ح ۱۲۲۵)، دربارهٔ نفس (۱۲۰۳)، دربارهٔ عالم مخلوق[3] (ح ۱۲۳۱) و دیگر رساله‌های کوچک‌تر، از سال ۱۲۲۸ تا زمان مرگش (۱۲۴۹) اسقف پاریس بود. درست است که او از مشهورترین اندیشمندان قرون وسطا نیست، اما توجه ما را به فیلسوف و الهی‌دانی جلب می‌کند. او در زمانی اسقف پاریس بود که گرگوریوس نهم[4] هیئتی از الهی‌دانان را برای تجدیدنظر در آثار ارسطو منصوب کرد و بدین‌ترتیب به‌طور ضمنی نگرش کلیسا به فیلسوف بی‌دین [ارسطو] را اصلاح کرد. در واقع گیوم اوورنی وقتی به بیان نگرش مورد قبول گرگوریوس

---

1. William of Auvergne
2. *De primo principio*
3. *De universo creaturarum*
4. Gregory IX

نهم می‌پردازد که در رسالهٔ دربارهٔ نفس خود می‌گوید هرچند ارسطو غالباً با حقیقت در تعارض است و بنابراین باید رد شود، تعالیم او را باید آن‌گاه که با حقیقت سازگار است، یعنی آن‌گاه که با آموزهٔ مسیحی سازگار است، پذیرفت. گیوم در خط فکری بنیادی خود ادامه‌دهندهٔ سنت آوگوستینوس و بوئتیوس و آنسلم است، اما او نه‌تنها آثار ارسطو، بلکه آثار فیلسوفان مسلمان و یهود را نیز می‌شناخت و در استفادهٔ وسیع از افکار آن‌ها تردیدی به خود راه نمی‌داد. بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت گیوم اوورنی را هواخواه هوشمند و بی‌تعصب سنت کهن می‌بینیم که مایل بود جریان‌های فکری جدید را هم مورد استفاده قرار دهد، اما از مطالبی که در آن‌ها فیلسوفان مسلمان و خود ارسطو با آموزهٔ مسیحی در تعارض بودند کاملاً آگاه بود. پس او مظهر تلاقی قرن‌های دوازدهم و سیزدهم است و حق این است که وقتی از نخستین اندیشمندان قرن سیزدهم بحث می‌شود مورد بررسی قرار گیرد. به‌علاوه، او کشیش ناراهبی بود که مقام اسقفی پاریس را در زمانی به دست آورد که فرقه‌های مسکینان به نخستین کرسی خود دست یافتند و از این جهت نیز بجاست که قبل از پرداختن به اندیشمندان فرقه‌های فرانسیسی و دومینیکی به بحث از افکار فلسفی او بپردازیم. از شخص خود او نمی‌توان چشم پوشید؛ برعکس، او صاحب افکار پرشور و اصیل و نظام‌مندی است.

۲. گیوم اوورنی تمایزی را که ابن سینا بین ماهیت و وجود گذاشته بود پذیرفت و آن را در تبیین تناهی و وابستگی مخلوقات آورد. وجود (esse) به ماهیت[1] چیزی جز آنچه (خدا) که وجود او عین ماهیت اوست متعلق نیست؛ وجود بر هر چیز دیگر فقط «به طور عرضی» حمل می‌شود، یعنی وجود آن‌ها از راه بهره‌مندی و مشارکت[2] است. اگر چیز متناهی‌ای را در نظر بگیریم، در می‌یابیم که بین ماهیت ذاتی و وجود آن تمایزی وجود دارد، و ضروری‌الوجود نیست؛ اما اگر واجب‌الوجود را در نظر بگیریم، در می‌یابیم که نمی‌توان بدون وجود آن ماهیت آن را تصور کرد. خلاصه «در هر چیزی (غیر از خدا)» «موجود»[3] یک چیز و «وجود» یا «هستی»[4] چیز دیگری است».[5] این بدین‌معناست که فقط خدا وجود محض است و وجود عین ماهیت اوست، حال‌آنکه اشیا دارای وجودی

---

1. *ratio* 2. *per participationem* 3. *ens*
4. entitas 5. Cf. *De Universo*, 1, 3, 26; 2, 2, 8; *De Trinitate*, 1 and 2.

بالذات نیستند، زیرا وجود آن‌ها کسبی است و وجود به آن‌ها اعطا می‌شود. پس رابطهٔ ماسوی الله با خدا باید رابطهٔ مخلوق با خالق باشد و، در نتیجه، نظریهٔ صدور خطاست:[1] خدا مطلقاً بسیط است. اشیا دارای وجودی قبلی در خدا به عنوان اجزای خدا نیستند، زیرا وقتی می‌توانست چنین باشد که همچون آبی که از چشمه می‌جوشد از خدا سرچشمه می‌گرفتند، بلکه فقط دارای وجود قبلی در «صورت‌های مثالی»[2]ای هستند که عین خدا می‌باشند. خدا خود را همچون علت مثالی همهٔ مخلوقات می‌بیند.[3]

۳. اگر گیوم اوورنی نظریهٔ نوافلاطونی ـ اسلامی صدور را رد می‌کند، نظریهٔ آفرینش از راه وسایط را هم رد می‌کند. سلسله‌مراتب عقول که ارسطو و پیروان او آن را مسلم می‌گرفتند دارای مبنای واقعی نیست[4]، خدا عالم را بی‌واسطه آفرید. در نتیجه، گیوم در خصوص اشیای جزئی مشیت[5] را وارد عمل می‌کند و سرانجام برای توضیح فعل مشیت الهی فعالیت‌های غریزی حیوانات را پیش می‌کشد.[6] همین‌طور آموزهٔ ارسطویی قدم عالم رد می‌شود. مردم هرچه بگویند و هرچه در توجیه آرای ارسطو بکوشند، این مسلم است که ارسطو معتقد بود عالم ازلی است و نمی‌تواند آغاز زمانی داشته باشد؛ ابن‌سینا، در این باب، پیرو او بود.[7] همین‌طور گیوم نه‌تنها در باب این‌که چرا ارسطو و ابن‌سینا بر این اعتقاد بودند دلایلی به دست می‌دهد، بلکه حتی می‌کوشد، با تکمیل استدلال‌هایی که آن‌ها داشتند، آن‌ها را در شرایط خوبی قرار دهد؛ سپس استدلال‌ها را رد می‌کند. به طور مثال، این تصور که اگر خدا مقدم بر خلقت عالم باشد باید قبل از خلقت مدتی لایتناهی طی شده باشد، این تصور که قبل از خلقت زمانی خالی وجود خواهد داشت، هردو مبتنی بر خلط زمان با ازلیت‌اند. تصور مدت نامتناهی‌ای که قبل از خلقت سپری شده است فقط وقتی معنادار می‌شود که ازلیت همان زمان باشد، یعنی ازلیت ازلی نباشد و خدا زمانی باشد، و تصور زمانی خالی مقدم بر خلقت نیز بی‌معناست، زیرا قبل از خلقت اصلاً زمانی وجود ندارد. درست است که باید از خدایی سخن بگوییم که مقدم بر خلقت بوده است و قبل از عالم وجود دارد، اما درعین‌حال باید به یاد داشته باشیم که این‌گونه تعابیر از دوام زمانی اقتباس شده‌اند و وقتی در مورد چیزی که ازلی است به‌کار

---

1. *De Universo*, 1, 1, 17.
2. *Formae exemplares*
3. *Ibid.*, 1, 1, 17.
4. *Ibid.*, 1, 1, 24 ff.
5. providence
6. *Ibid.*, 1, 3, 2-3.
7. *Ibid.*, 1, 2, 8.

می‌روند به معنای قیاسی و تمثیلی به‌کار می‌روند نه به معنای واحد.

باوجوداین، همان طور که گیوم اوورنی خاطرنشان می‌کند[1]، به معارضه با مخالفان‌پرداختن و نشان‌دادن عدم کفایت استدلال‌های آن‌ها کافی نیست؛ مگر این‌که آدمی در ادامهٔ مواضع خود را قاطعانه به اثبات برساند. بنابراین، او در باب خلقت زمانی عالم استدلال‌های مختلفی به دست می‌دهد که برخی از آن‌ها نزد بوناونتورا هم مطرح‌اند و توماس آن‌ها را ناقص می‌داند. به طور مثال، گیوم به‌اصطلاح به یاری کلماتی که از زبان حریف او برآمده‌اند این‌گونه استدلال می‌کند که اگر عالم از ازل وجود داشته است باید قبل از زمان حاضر زمانی نامتناهی طی شده باشد. اما محال است که زمانی نامتناهی طی شده باشد. بنابراین عالم نمی‌تواند از ازل وجود داشته باشد. بنابراین، عالم در زمان خلق شده است، یعنی می‌توان زمان نخستینی را تعیین کرد. همچنین با این فرض که نسبت دوران‌های زحل به دوران‌های خورشید یک به سی است، خورشید از آن خلقت به بعد سی‌برابر زحل دوران داشته است. اما اگر عالم از ازل وجود داشته باشد، زحل و خورشید هر دو باید دوران‌هایی نامتناهی داشته باشند. حال، چگونه می‌تواند نامتناهی‌ای سی‌بار بیش از نامتناهی دیگری باشد؟

از آنچه قبلاً گفته شد آشکار است که گیوم اوورنی فقط منکر مفهوم نوافلاطونی صدور تصور ارسطویی عالمی ازلی نبود، درحالی‌که به آموزهٔ آوگوستینی خلق زمانیِ بی‌واسطه و اختیاری خدا معتقد باشد؛ برعکس، او قاطعانه و به‌دقت استدلال‌های مخالفان خود را تفصیل داد و رد کرد و در باب نظریهٔ خود برهان‌های نظام‌مندی آورد. این‌که او بر این کار توانا بود بیشتر ناشی از این حقیقت بود که او در درجهٔ اول با آثار ارسطو و مسلمانان آشنایی داشت و نه‌تنها در استفاده از منطق ارسطویی و مقولات ارسطویی، بلکه همچنین در استفاده از نظریات ارسطو و ابن سینا و دیگران، آن‌جا که قابل قبول بودند، تردیدی به خود راه نداد. به طور مثال، ذکر استفادهٔ او از تمایزی که ابن‌سینا بین ماهیت و وجودگذاشت قبلاً گذشت؛ در واقع او نخستین مدرس قرون وسطا بود که به این تمایز صراحت بخشید و آن را مبنای فلسفهٔ خود قرار داد. گیوم به این تمایز،

---

1. *De Universo*, 1, 2, 11.

که او را بر بسط روشن رابطهٔ مخلوق با خالق توانا ساخت، آموزهٔ تشابه[1] را افزود. او راجع به این سخن که اشیای متناهی از طریق «بهره‌مندی و مشارکت» دارای وجودند، می‌گوید که خواننده نباید از این حقیقت برآشفته شود که در مورد هردو، خدا و مخلوقات، کلمه یا مفهوم واحدی به‌کار می‌رود، زیرا آن کلمه یا مفهوم به معنایی «واحد»[2] یا همانند به‌کار نمی‌رود. در وهلهٔ نخست در مورد خدا، که «وجود» است، به‌کار می‌رود و فقط در مرحلهٔ بعد در مورد مخلوقاتی که دارای وجودند به‌کار می‌رود؛ مخلوقاتی که از این جهت که «وجود» را به‌واسطهٔ فعل خلاق خدا دریافت می‌کنند بهره‌مند از وجودند. او می‌گوید که سلامت بر آدمی، بر بول، بر دارو، و بر غذا حمل می‌شود، اما به معنای واحد و به‌نحوی واحد بر آن‌ها حمل نمی‌شود.[3] چنین تصویری از سلامت تا حدودی پیش‌پاافتاده است، اما نشان می‌دهد که گیوم به فهم آموزهٔ تشابه، که ذاتی فلسفه‌ای خداگرایانه است، نایل شده بود.

۴. در باب برهان‌های وجود خدا حقیقت عجیب این است که گیوم اوورنی از برهان‌های ارسطو و حتی ابن میمون استفادهٔ بسیار کمی کرده است. برهانی که ارسطو راجع به خدا، به‌عنوان نخستین محرک نامتحرک، آورده ارائه نشده است، و هرچند گیوم مطمئناً خدا را نخستین علت فاعلی تلقی می‌کند، برهان مخصوص او برهانی است که دست‌کم یادآور روش استدلال مورد قبول قدیس آنسلم است؛ ولو این‌که بازآفرینی استدلال آنسلم نباشد. این استدلال از موجودی که به‌واسطهٔ بهره‌مندی و مشارکت وجود دارد به موجودی است که «بالذات»[4] وجود دارد. این مستقیماً حاکی از برهان امکان است، که در فلسفهٔ اسلامی و یهود مطرح است، اما گیوم ترجیح می‌دهد که از مفهومی به مفهوم دیگر استدلال کند. به طور مثال، مفهوم «وجود متحد»[5] دارای مفهوم متناظر خودْ «وجود نامعلول»[6] است و «وجود معلول»[7] مستلزم «وجود نامعلول»، «وجود ثانوی»[8]، «وجود اولی»[9] و الی آخر.[10] گیوم از تناظر معکوس[11] سخن می‌گوید و خاطرنشان می‌کند که چگونه یک مفهوم یا کلمه بالضروره مستلزم مفهوم یا کلمهٔ متناظر

---

1. analogy
2. *univoce*
3. *De Trinit.*, 7.
4. *per essentiam*
5. *esse adunatum*
6. *esse non causatum*
7. *esse causatum*
8. *esse secuandarium*
9. *esse primum*
10. *Ibid.*, 6.
11. *analogia oppositorum*

خود است، به‌طوری که گرونوالد[1] می‌تواند بگوید گیوم آن نوع استدلالی را ترجیح می‌دهد که صرفاً منطقی یا حتی نحوی است، بدین‌صورت که از یک کلمه کلمهٔ دیگری را استنتاج می‌کند که در کلمهٔ قبلی مندرج است یا پیش‌فرض کلمهٔ قبلی است. این‌که این استدلال مستعد چنین برداشتی است درست است؛ و اگر استدلالی صرفاً لفظی می‌بود، در معرض این پاسخ تند قرار داشت که کلمات، یا مفاهیم، «وجود بهره‌مند»[2] یا وجود معلول مطمئناً مستلزم کلمات، یا مفاهیم، «وجود بالذات»[3] یا وجود نامعلول‌اند، اما این برهان ثابت نمی‌کند که وجود بالذات یا وجود نامعلول در واقع وجود دارد، مگر در ابتدا ثابت شده باشد که وجود بهره‌مند یا وجود معلول وجود دارد. در غیر این صورت اثبات وجود خدا با این برهان چیزی بیش از استدلال «پیشینی» قدیس آنسلم نیست. اما هرچند گیوم ویژگی تجربی این برهان را در نقطهٔ شروع آن کاملاً بسط نمی‌دهد، استدلال او به‌هیچ‌وجه صرفاً لفظی نیست، زیرا او ثابت می‌کند چیزی که به‌وجود می‌آید نمی‌تواند قائم‌به‌ذات[4] یا معلول خود[5] باشد. «وجودِ محتاج»[6] مستلزم «وجود کافی»[7] به‌عنوان دلیل وجود خود است؛ درست همان طور که «وجود بالقوه»[8] نیازمند موجودی است که آن را بالفعل به حالتی از فعلیت درآورد. کل عالَم نیازمند موجودی ضروری‌الوجود به‌عنوان علت و دلیل خود است. به عبارت دیگر، هرچند می‌توان غالباً این برداشت را داشت که گیوم فقط به تحلیل مفاهیم و جوهریت‌بخشیدن به آن‌ها می‌پردازد، او برهانی به دست می‌دهد که نه‌تنها منطقی یا لفظی، بلکه همچنین مابعدالطبیعی است.

۵. گیوم اوورنی آموزهٔ ارسطویی ترکیب ماده و صورت را پذیرفت، اما زیر بار این نظریهٔ ابن جبیرول نرفت که عقل‌ها یا فرشتگان دارای ترکیبی مادی ـ صوری‌اند.[9] آشکار است که ارسطو بر این تصور نبود که نفس ناطقه حاوی «مادهٔ نخستین»[10] است، زیرا او به‌وضوح اظهار می‌کند که نفس ناطقه صورتی غیرمادی است، و توضیحی که ابن رشد از مادهٔ نخستین می‌دهد، که طبق آن مادهٔ نخستین قوهٔ جوهر محسوس است و جوهر محسوس فعلیت نهایی مادهٔ نخستین است، آشکارا بر همان دلالت دارد، یعنی بر این‌که

---

1. Grunwald, *Gesch. der Gottesbeweise im Mittelalter; Beiträge,* 6, 3, p. 92.
2. *esse participatum*
3. *esse per essentiam*
4. self-dependent
5. self-caused
6. *esse indigentiae*
7. *esse sufficientiae*
8. *esse potentiale*
9. ***De Universo***, 2, 2, 8.
10. *materia prima*

مادهٔ نخستین فقط مادهٔ جوهر محسوس است. به علاوه، در فرشتگان چه استفاده‌ای از مادهٔ نخستین می‌توان کرد و به چه دردی می‌خورد؟ ماده خودبه‌خود چیز مرده‌ای است؛ ماده به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند سهمی در اعمال فکری و روحی داشته باشد یا حتی آن‌ها را دریافت کند. ازآن‌جاکه گیوم قبلاً تمایز بین ماهیت و وجود را در توضیح تناهی مخلوقات و تفاوت ریشه‌ای آن‌ها با خدا به‌کار گرفت، در این راه نیازمند ترکیب کلی ماده و صورت نبود، و ازآن‌جا که او پی برد فرض وجود مادهٔ نخستین در فرشتگان مانع توضیح اعمال صرفاً روحانی آن‌هاست و نه تسهیل توضیح آن، لذا مادهٔ نخستین را به عالم محسوس محدود کرد، همان کاری که قدیس توماس هم پس از او انجام داد.

۶. گیوم اوورنی، در علم‌النفس خود، آن طور که در رسالهٔ دربارهٔ نفس آمده است، مضامین ارسطویی و آوگوستینی را درهم می‌آمیزد. برای مثال، او آشکارا این تعریف ارسطویی از نفس را می‌پذیرد که نفس «کمال جسم طبیعی آلی است از آن جهت که قوهٔ حیات دارد»[1]؛[2] هرچند به خواننده هشدار می‌دهد که ارسطو را مرجعی بی‌چون‌وچرا نمی‌داند، بلکه قصد نشان‌دادن صدق این تعریف را دارد. این‌که آدمی دارای نفس است باید برای همگان آشکار باشد، زیرا آدمی به این آگاه است که می‌فهمد و احکامی صادر می‌کند،[3] اما کل ماهیت آدمی نفس نیست؛ اگر می‌بود، در این صورت، به‌طور مثال، نفس آدمی که به بدن موهومی چسبیده باشد هنوز یک انسان است، درحالی‌که نیست. پس ارسطو در این سخن خود برحق بود که نسبت نفس به بدن همچون نسبت صورت به ماده است.[4] اما این مانع از این سخن او نیست که نفس یک جوهر است، براساس این که باید یا جوهر باشد یا عرض و نمی‌تواند عرض باشد؛ او به تبع آوگوستینوس نفس را به چنگ‌نواز و بدن را به چنگ تشبیه می‌کند. شاید به نظر برسد که آدمی دارای سه نفس است، اول مبدأ حیات (نفس گیاهی)، دوم مبدأ احساس (نفس حیوانی یا حساسه)، و سوم مبدأ تعقل (نفس ناطقه)؛ اما اندک تأملی نشان خواهد داد که نمی‌تواند این‌گونه باشد. اگر آدمی دارای نفس حیوانی، متمایز از نفس ناطقه یا انسانی، باشد پس انسانیت، یعنی ماهیت انسانی، متضمن حیوانیت نخواهد بود؛ حال‌آن‌که در واقع آدمی چون آدمی

---

1. *perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis* 2. *De Anima*, 1, 1.
3. *Ibid.*, 1, 3. 4. *Ibid.*, 1, 2.

است حیوان هم هست و حیوانیت جزو ماهیت آدمی است.[1] پس آدمی دارای یک نفس است که نقش‌های متفاوتی را ایفا می‌کند. نفس مخلوق است و تنها از سوی خدا دمیده شده است؛ نه حاصل والدین است و نه فعلیت قوهٔ مادی است.[2] به‌علاوه، همان طور که گیوم در ادامه به کمک استدلال‌هایی که برخی از آن‌ها دارای منشأ افلاطونی‌اند نشان می‌دهد، نفس نامیراست. به طور مثال، اگر خباثت نفس شریر به «وجود» نفس آسیب نرساند یا آن را نابود نکند، مرگ بدن چگونه می‌تواند آن را نابود کند؟[3] همین‌طور، از آن‌جا که بدن حیات را از نفس می‌گیرد و توانایی نفس به‌نحوی است که بدنی را که خودبه‌خود مرده است، یعنی فاقد حیات است، احیا می‌کند، این حقیقت که بدن حیاتش را از دست می‌دهد نمی‌تواند نیروی حیاتی ذاتی در نفس را نابود کند.[4] به‌علاوه، نفس می‌تواند با «جوهرهای مفارق»[5] ارتباط بگیرد و بنابراین همانند آن‌ها نامیراست؛ اما چون نفس آدمی تقسیم‌ناپذیر و واحد است، پس کل نفس آدمی، و نه‌فقط جزء عقلانی او، نامیراست.[6]

هرچند گیوم اوورنی آموزهٔ مشّائی نفس همچون صورت بدن را می‌پذیرد (این را باید در نظر داشت که او در باب وحدت نفس با بدن گاهی عبارات افلاطونی ـ آوگوستینی را به‌کار می‌گیرد)، در ردّ اذعان به تمایزی واقعی بین نفس و قوای نفس، پیرو قدیس آوگوستینوس است. فقط جوهر می‌تواند فهم یا اراده داشته باشد؛ عرض نمی‌تواند. بنابراین، خود نفس است که می‌فهمد یا اراده می‌کند، هرچند نفس در خصوص اشیای مختلف یا اشیای همانند، از راه‌های مختلفی، گاهی با ادراک آن‌ها و گاهی با میل به آن‌ها، به فعالیت می‌پردازد. نتیجه بالطبع این است که باید تمایز ارسطویی بین عقل فعال و عقل منفعل را رد کرد؛ در واقع گیوم آموزه‌های عقل فعال و «عقل نوعی»[7] را کاملاً رد می‌کند. پیروان و مفسران ارسطو نظریهٔ عقل فعال را بدون این‌که در آن واقعاً تأمل کنند دربست می‌پذیرند، درحالی‌که نه‌تنها در اثبات عدم کفایت این نظریه استدلال‌هایی اقامه شده، بلکه همین‌طور در اثبات عکس آن نیز استدلال‌های خوبی می‌توان اقامه کرد؛ به طور مثال استدلال بر مبنای بسیط‌بودن نفس. پس عقل فعال را باید به‌عنوان پنداری بی‌پایه رد

1. *Ibid.*, 4, 1-3.
2. *Ibid.*, 5, 1 ff.
3. *Ibid.*, 6, 1.
4. *Ibid.*, 6, 7.
5. *De Anima*, 6, 8.
6. *Ibid.*
7. *species intelligibilis*

کرد.[1] البته گیوم، به طریق اولیٰ، نظریهٔ اسلامی عقل فعال «مفارق» را هم رد می‌کند؛ نظریه‌ای که او به تبع ابن رشد (و احتمالاً به‌درستی) به خود ارسطو نسبت می‌دهد.

۷. پس گیوم اوورنی، در خصوص عقل فعال، از ارسطو و مسلمانان جدا می‌شود و به آوگوستینوس روی می‌آورد، و در نظریهٔ معرفت او نیز تأثیر آوگوستینوس قابل مشاهده است. او، همانند آوگوستینوس، بر معرفت نفس به خود، یعنی خود آگاهی بی‌واسطهٔ آن، تأکید دارد و، باز همانند آوگوستینوس، اهمیت حواس را به حداقل می‌رساند. این درست است که آدمی میل دارد بر روی اشیاء جسمانی، یعنی متعلقات حواس؟ متمرکز باشد؛ به همین دلیل ممکن است از داده‌های خودآگاهی غفلت ورزد و حتی آن‌قدر بی‌فکر شود که وجود خود نفس غیرمادی را هم انکار کند. این هم درست است که برای ادراک حسّی وجود حواس ضروری است و اشیای جسمانی تأثیری طبیعی بر اندام‌های حسی دارند. اما صورت‌های معقول، انتزاعی، و کلی، که اشیای عالم جسمانی را به‌وسیلهٔ آن‌ها می‌شناسیم، نه می‌توانند از خود اشیا و نه از صورت‌های خیالی اشیا ناشی شده باشند، زیرا اشیا و تصاویر، هردو، جزئی‌اند. پس تصورات انتزاعی و کلی ما از اشیای محسوس چگونه ایجاد می‌شوند؟ آن‌ها به‌وسیلهٔ خود فاهمه ایجاد می‌شوند، که نه تنها منفعل نیست بلکه فعال است، «خود فی‌نفسه نوع مؤثر فعالی است (که گویی از کنار حواس به علم نزدیک می‌شود)».[2][3] این فعالیت، فعالیت خود نفس است؛ هرچند به هنگام تأثرات حسی انجام می‌گیرد.

پس در باب ویژگی عینی تصورات انتزاعی و کلی چه تضمینی وجود دارد؟ تضمین آن این حقیقت است که عقل فقط فعال نیست بلکه منفعل هم هست؛ هرچند انفعال آن در خصوص خداست و نه در خصوص اشیای حسی. خدا نه‌تنها اصول اولیه، بلکه تصورات انتزاعی ما از عالم محسوس را نیز در عقلمان منقش می‌کند. گیوم در رسالهٔ دربارهٔ نفس[4] صریحاً تعلیم می‌دهد که نه‌تنها اصول اولیه («... و نقوش آن‌ها»[5]) و قوانین

1. *Ibid.*, 7, 3.

2. *effectrix earum (scientiarum quae a parte sensibilium ei advenire videntur) apud semetipsam et in semetipsa.*

3. *De Anima*, 5, 6.

4. 7. 6.

5. *regulae primae et per se notae*

اخلاق[1]، بلکه صورت‌های معقول اشیای محسوس نیز بدین‌نحو شناخته می‌شوند. نفس آدمی در هر دو عالم دارای جایگاهی است («گویی به‌طور طبیعی در افق دو عالم مستقر و تعبیه شده است»)[2]؛ یکی عالم اشیای محسوس، که نفس به‌واسطهٔ بدن در پیوند با آن است، و دیگری نه مثال‌های کلی افلاطون یا عقل مفارق ارسطو، بلکه خود خدا، «خود خالق»[3]، که «مثال»[4]، «آینه»[5]، و «کتاب زنده»[6] است و چنان در عقل آدمی حضور دارد که عقل آدمی گویی اصول و قوانین و صورت‌های معقول را در خدا (بی‌هیچ واسطه[7]) می‌بیند. بدین‌ترتیب گیوم عقل فعال ارسطو و مسلمانان را خود خدا قرار می‌دهد، یعنی این نظریه را با نظریهٔ اشراق آوگوستینوس، که مثال‌آفرینانه[8] تفسیر شده است، ترکیب می‌کند.

۸. شاید اختصاص فصل خاص به کسی که در میان مشهورترین اندیشمندان قرون وسطا نامی از او برده نشده باعث تعجب باشد، اما گیوم اوورنی نه‌تنها در مقام فیلسوفی نیرومند و نظام‌مند، بلکه همچنین به سبب وضوح‌بخشیدن به راهی که طبق آن، نظریات مابعدالطبیعی، کیهان‌شناختی، و علم‌النفس ارسطو و مسلمانان توانستند مرد بی‌تعصبی را تحت تأثیر قرار دهند که، به تعبیر کلی، در دایرهٔ سنت قدیم‌تر قرار داشت، مهم است. گیوم کاملاً آمادگی این را داشت که نظریاتی را از ارسطوییان اقتباس کند. او، به‌طور مثال، تعریف ارسطو از نفس را پذیرفت و تمایزی را که ابن سینا بین ماهیت و وجود گذاشته بود مورد استفاده قرار داد. اما او در درجهٔ اول فیلسوفی مسیحی بود و، جدای از هرگونه علاقهٔ شخصی به آوگوستینوس، کسی نبود که آموزه‌های ارسطویی یا ظاهراً ارسطویی را، آن‌گاه که با ایمان مسیحی ناسازگار می‌دید، بپذیرد. بدین‌ترتیب او، بدون این‌که تردیدی به خود راه دهد، آموزهٔ ارسطویی قدم عالم، نظریات نوافلاطونی ـ اسلامی صدور و خلق از راه وسایط، و نظریهٔ عقل فعال مفارق و یگانه و مادون خدا را رد کرد. اما خطاست تصور کنیم که او این نظریات را به سبب ناسازگاری آن‌ها با مسیحیت رد کرد و

---

1. *regulae honestatis*

2. *velut in horizonte duorum mundorum naturaliter esse constitutam et ordinatam.*

3. *creator ipse*

4. *exemplar*

5. *speculum*

6. *liber vivus*

7. *absque ullo alio medio*

۸. ideogenetically، در مقابل اعتقاد به وجود پیشینی و فطری مثال‌ها. ـ و.

همین‌طور کنار گذاشت، زیرا او در ذهن خود کاملاً قانع شده بود که استدلال‌های مربوط به مواضع مشکل‌آفرین عقیم و ضعیف‌اند، درحالی‌که استدلال‌های مربوط به معتقدات خودش کامل و منتج‌اند. به عبارت دیگر، او یک فیلسوف بود و در مقام یک فیلسوف می‌نوشت، ولو این‌که می‌بینیم او در آثار خود موضوعات کلامی و فلسفی را در کتاب واحدی با هم مورد بحث قرار داده است؛ این ویژگی مشترک اغلب اندیشمندان قرون وسطا بود.

بدین‌ترتیب شاید بتوان گفت که گیوم اوورنی اندیشمندی انتقال‌دهنده بود. او به‌واسطهٔ آشنایی عمیق خود با آثار ارسطو و فیلسوفان مسلمان و یهودی، و به‌واسطهٔ قبول برخی نظریات آن‌ها راه را برای ارسطوگرایی کامل‌تر قدیس آلبرتوس و قدیس توماس هموار کرد؛ درحالی‌که، ازسوی‌دیگر، با رد آشکار برخی نظریات اصلی ارسطو و پیروان او، راه را برای نگرش کاملاً ضد ارسطویی شخصی آوگوستینی مثل قدیس بوناونتورا هموار کرد. همان‌طور که قبلاً گفتم، گیوم تجسم تلاقی قرن‌های دوازدهم و سیزدهم است؛ می‌توان گفت که او سدهٔ دوازدهم را با قرن سیزدهم، با نظر مساعد و نه با پذیرش و ستایش غیرنقادانه، تلاقی می‌دهد.

هرچند این حق را داریم که گیوم اوورنی را، در خصوص نفوذ فزایندهٔ ارسطوگرایی و پذیرش روبه‌رشد آن، یعنی به‌عنوان مرحله‌ای در تحول اندیشه از ارسطوگرایی قدیم‌تر به ارسطوگرایی مسیحی قدیس توماس، اندیشمندی انتقال‌دهنده تلقی کنیم، همین‌طور این حق را هم داریم که فلسفهٔ او را گامی در جهت پیشرفت خود ارسطوگرایی بدانیم. قدیس آنسلم از ارسطوگرایی، که آشنایی بسیار اندکی با آن داشت، استفادهٔ نسبتاً اندکی کرد، اما آوگوستینی‌های بعدی ناگزیر بودند از ارسطو استفاده کنند و در قرن سیزدهم می‌بینیم که دانز اسکوتوس می‌کوشد ترکیبی به دست دهد که به یاری ارسطو مکتب آوگوستینوس را توضیح دهد و از آن دفاع کند. البته این‌که باید این اندیشمندان را آوگوستینی‌هایی تلقی کرد که مکتب آوگوستینی را تحت تأثیر ارسطو اصلاح کردند و توسعه دادند یا این‌که باید آن‌ها را ارسطوییانی ناقص محسوب کرد محل بحث است، و داوری در باب فلسفهٔ گیوم، از این حیث که آدمی این یا آن دیدگاه را بپذیرد، مختلف خواهد بود؛ اما تا زمانی که انسان ملزم باشد فلسفهٔ قرون وسطا را فقط در نقش تومیسم ببیند آمادهٔ قبول این خواهد بود که گیوم اوورنی را می‌توان هموارسازندهٔ راه دانز

اسکوتوس و نیز قدیس توماس تلقی کرد. احتمالاً هردو حکم صادق‌اند؛ منتها از دیدگاه‌های مختلف. به‌معنایی هر فیلسوفِ ماقبل تومیستی قرون وسطایی که از ارسطو استفاده برده است راه را برای قبول کامل‌تر ارسطوگرایی هموار می‌کرد، و در قبول آن هیچ مشکلی نمی‌توانست پیش بیاید؛ باوجوداین، این سؤال هم منطقی است که آیا عناصر ارسطویی به‌طوری در خدمت سنت آوگوستینی قرار گرفتند که فلسفهٔ حاصله فلسفه‌ای بود که در آن موضوعات مشخصاً آوگوستینی تفوق داشتند، یا آیا در ساختار فلسفه‌ای به‌کار گرفته شدند که بی‌تردید معطوف به ارسطوگرایی به‌عنوان یک نظام بود. اگر چنین سؤالی پرسیده شود، تا آن‌جا که به گیوم اوورنی مربوط می‌شود، می‌توان در پاسخ به آن، اندکی تردید داشت؛ به‌طوری که پروفسور ژیلسون می‌تواند تصریح کند «آوگوستینیِ پیچیدهٔ قرن سیزدهم را آموزهٔ گیوم اوورنی تقریباً به‌طور کامل نمایان‌ساخته است» و درحالی‌که هیچ‌چیز نمی‌توانست از هجوم ارسطو به مدارس ممانعت کند «نفوذ گیوم مطمئناً پیشروی آن را تا حد زیادی آهسته و محدود کرد».[1]

---

1. *La Philosophie au Moyen Age,* third edition, 1944, pp. 423-4.

فصل بیست‌وچهارم

رابرت گروس‌تست و الکساندر آو هِیلز

الف) زندگی و آثار رابرت گروس تست ـ آموزهٔ نور ـ خدا و مخلوقات ـ آموزهٔ حقیقت و اشراق.

ب) گرایش الکساندر آو هیلز به فلسفه ـ برهان‌های وجود خدا ـ صفات الهی ـ ترکیب در مخلوقات ـ نفس، عقل، اراده ـ روح فلسفهٔ الکساندر

وقتی از فلسفهٔ قرون وسطا بحث می‌شود تعیین این‌که اندیشمندان مختلف را چگونه باید دسته‌بندی کرد آسان نیست. مثلاً می‌توان از دانشگاه‌های آکسفورد و پاریس به طور جداگانه بحث کرد. در آکسفورد گرایش کلی مابعدالطبیعه و علم‌النفْس سنتی، یعنی آوگوستینی، بود، درحالی‌که به مطالعات تجربی نیز علاقه‌ای پیدا شده بود؛ پیوند این دو عاملْ اسباب پیگیری رشتهٔ فلسفه را در آکسفورد از رابرت گروس‌تست تا راجر بیکن در خطی لاینقطع فراهم آورد. این درحالی است که در خصوص پاریس، از سویی، آوگوستینوس‌گرایی الکساندر آو هیلز و قدیس بوناونتورا و، از سوی دیگر، ارسطوگرایی

قدیس آلبرتوس و قدیس توماس، همراه با رابطهٔ بین این دو دانشگاه، می‌توانست بحث از آن‌ها را در مجاورت با هم مطلوب سازد. اما چنین روشی نقص خود را هم دارد. به طور مثال، درگذشت راجر بیکن (حدود ۱۲۹۲) بسیار پس از الکساندر آو هیلز (۱۲۴۵)، که در خصوص نوشته‌های او اشارات تحقیرآمیزی دارد، و نیز پس از آلبرتوس کبیر (۱۲۸۰) که به نظر می‌رسد نسبت به او احساس خصمانه‌ای داشته است، اتفاق افتاد، چنان که به‌نظر می‌رسد بهتر است راجر بیکن را پس از این دو اندیشمند مورد بحث قرار دهیم. حتی در آن موقع می‌توان بحث از رابرت گروس‌تست را به بررسی راجر بیکن موکول ساخت، اما این حقیقت باقی است که گروس‌تست قبل از محکومیت مجموعه‌ای از موضوعات در آکسفورد، که برخی از معتقدات قدیس توماس (۱۲۷۷ و ۱۲۸۴) هم در بین آن‌ها بود، درگذشت (۱۲۵۳)؛ درحالی‌که راجر بیکن در زمان محکومیت‌ها زنده بود و محکومیت سال ۱۲۷۷ را، تا آن‌جا که احساس می‌کرد مربوط به خود اوست، مورد انتقاد قرار داد. بنابراین، من با قبول این‌که می‌توان در تأیید نوع دیگری از دسته‌بندی، سخنان زیادی آورد، که در آن، بیش از تاریخ‌نگاری، به قرابت روحانی توجه شده باشد، تصمیم گرفتم ابتدا از رابرت گروس‌تست در آکسفورد و الکساندر آو هیلز در پاریس بحث کنم و سپس به شاگرد الکساندر، قدیس بوناونتورا، که بزرگ‌ترین نمایندهٔ سنت آوگوستینی در قرن سیزدهم بود، و بعد به ارسطوگرایی قدیس آلبرتوس و قدیس توماس و جدال‌های بعدی بپردازیم، و فقط آن‌گاه به بررسی راجر بیکن اقدام کنم؛ به‌رغم این‌که او دارای قرابتی روحانی با گروس‌تست است.

الف) رابرت گروس‌تست

۱. رابرت گروس‌تست در سال ۱۱۷۰ در سافولک[1] متولد شد و در ۱۲۲۱ به مقام ریاست دانشگاه آکسفورد دست یافت. او از ۱۲۲۹ تا ۱۲۳۲ سرشمّاس لسترا[2] بود و در سال ۱۲۳۵ اسقف لینکلن[3] شد؛ مقامی که تا زمان مرگ خود در ۱۲۵۳ عهده‌دارش بود. رابرت گروس‌تست علاوه بر ترجمه‌ها (قبلاً گفته شد که او احتمالاً اخلاق را مستقیماً از زبان یونانی ترجمه کرده است) بر تحلیلات ثانی، استدلال‌های مغالطی، طبیعیات، و بر

1. Suffolk 2. Leicester 3. Lincoln

نوشته‌های دیونوسیوس مجعول تفسیرهایی نوشت، هرچند «تفسیر» بر طبیعیات بیشتر تلخیص بود تا تفسیر. بنابراین، سخن راجر بیکن به این مضمون را که گروس‌تست «همهٔ کتاب‌ها و شیوه‌های ارسطو را نادیده گرفت»[1] نمی‌توان به این معنا گرفت که او از نوشته‌های ارسطو بی‌اطلاع بود، بلکه باید به این معنا دانست که گروس‌تست، هرچند با اندیشهٔ ارسطو آشنا بود، در باب مسائل فلسفی رویکرد دیگری داشت. سخنان دیگر بیکن این را آشکار می‌سازد؛ چنان‌که می‌گوید گروس‌تست به نویسندگانی غیر از ارسطو وابسته بود و نیز بر تجربهٔ خود تکیه داشت.

آثار مهمی که رابرت گروس‌تست منتشر ساخت از این قرارند: دربارهٔ صورت کلی واحد[2]، دربارهٔ عقول[3]، دربارهٔ توقف علل[4]، دربارهٔ قوه و فعل[5]، دربارهٔ حقیقت[6]، دربارهٔ حقیقت قضایا[7]، دربارهٔ خداشناسی،[8] دربارهٔ ترتیب صدور معالیل از خدا،[9] و دربارهٔ اختیار عمل[10] ـ در اصالت دربارهٔ نفس تردید است. در باب آثاری مثل آثاری که هم‌اکنون نام برده شد کاملاً آشکار است که گروس‌تست در سنت آوگوستینی جای داشت، هرچند از فلسفهٔ ارسطو آگاه بود و برخی مضامین آن را به‌کار می‌گرفت. اما او با آوگوستینوس‌گرایی خود علاقه به علم تجربی را نیز، که راجر بیکن را تحت تأثیر قرار داده، تحسین‌اش را برانگیخته بود، همراه کرد، به‌طوری که بیکن در باب استاد خود تا آن‌جا پیش رفت که گفت او علوم را بهتر از هر کس دیگر می‌دانست[11] و می‌توانست با ریاضیات علت‌ها را توضیح دهد.[12] بدین‌ترتیب گروس‌تست دربارهٔ فایدهٔ اعضا[13]، دربارهٔ تولید اصوات[14]، دربارهٔ افلاک[15]، دربارهٔ حساب[16]، دربارهٔ ایجاد ستارگان[17]، دربارهٔ دنباله‌دارها[18]، دربارهٔ تأثیر جو[19]، دربارهٔ نور[20]، دربارهٔ خط‌ها، زاویه‌ها و شکل‌ها[21]، دربارهٔ مکان طبیعی[22]،

---

1. *"neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum"*, *Compendium studii*, ed. Brewer, p. 469.
2. *De unica forma omnium*
3. *De Intelligentiis*
4. *De statu causarum*
5. *De potentia et actu*
6. *De veritate*
7. *De veritate propositionis*
8. *De scientia Dei*
9. *De ordino emanandi causatorum a Deo*
10. *De libero arbitrio*
11. *Ibid*, p. 472.
12. *Opus Maius*, ed. Bridges, 1, 108.
13. *De utilitate artium*
14. *De generatione sonorum*
15. *De sphaera*
16. *De computo*
17. *De generatione stellarum*
18. De co metis
19. *De impressione aeris*
20. *De luce*
21. *De lineis, angulis et figuris*
22. *De natura locorum*

دربارهٔ رنگین‌کمان[1]، دربارهٔ رنگ[2]، دربارهٔ گرمای خورشید[3]، دربارهٔ تفاوت‌های اقلیمی[4]، دربارهٔ آثار عناصر[5]، دربارهٔ حرکت اجسام[6]، دربارهٔ حرکت فوق سماوی[7]، دربارهٔ حرکت‌های مستمر و موقت[8] و دربارهٔ انسان همچون عالم صغیر[9] را نوشت.

۲. محور فلسفهٔ رابرت گروس‌تست اعتقاد به نور است، که در اندیشهٔ آوگوستینی بسیار عزیز است. گروس‌تست در رسالهٔ دربارهٔ نور[10] خاطرنشان می‌سازد که نخستین صورت جسمانی، که برخی آن را جسمانیت می‌نامند، به نظر او نور است. برای تشکیل جوهر بسیطی که فاقد ابعاد است، نور با ماده، یعنی با مادهٔ اولیٰ ارسطویی، متحد می‌شود. چرا گروس‌تست نور را نخستین صورت جسمانی قرار می‌دهد؟ زیرا ماهیت نور این است که خود را ساطع کند و او این ویژگی نور را به‌کار می‌گیرد تا توضیح دهد چگونه جوهری که از صورت فاقد بُعد و مادهٔ فاقد بُعد ترکیب شده است سه‌بُعدی‌بودن را به بار می‌آورد. اگر بر این تصور باشیم که کارکرد نور تکثربخشیدن و ساطع‌ساختن خود است و بنابراین مسبب امتداد واقعی است، باید نتیجه بگیریم که نور نخستین صورت جسمانی است، زیرا برای نخستین صورت جسمانی ممکن نیست که امتداد را به‌واسطهٔ صورتی ثانوی یا بعدی ایجاد کند. به‌علاوه، نور در بین همهٔ صورت‌ها شریف‌ترین صورت است و به عقول مفارق بیشترین شباهت را دارد و روی این حساب هم نخستین صورت جسمانی است.

نور[11] خود را در هر جهت «به‌نحو کروی» ساطع می‌سازد و بیرونی‌ترین فلک[12]، فلک اقصیٰ[13]، را در دورترین نقطهٔ تشعشع خود به وجود می‌آورد؛ این فلک فقط عبارت از نور و مادهٔ اولیٰ است. از هر جزء فلک اقصیٰ نور[14] به مرکز فلک ساطع می‌شود و این نور (نور تجربی) «جسم روحانی، یا می‌توان گفت روح جسم»[15] است.[16] انتشار نور به واسطهٔ تکثیر خود و ایجاد نور روی می‌دهد، به طوری که گه‌گاه، گویی، فلک جدیدی

---

1. *De iride*
2. *De colore*
3. *De calore solis*
4. *De differentiis localibus*
5. *De impressionibus elementorum*
6. *De motu corporali*
7. *De motu supercaelestium*
8. *De finitate motus et temporis*
9. *Quod homo sit minor mundus*
10. Ed. Baur, p. 51.
11. *Lux*
12. Sphere
13. Firmament
14. *Lumen*
15. *Corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis*
16. p. 55.

به وجود می‌آید، تا این‌که افلاک نه‌گانهٔ سماوی و متحدالمرکز، که درونی‌ترین آن‌ها فلک ماه است، کامل می‌شوند. این فلک نیز نور ایجاد می‌کند، اما لطافت یا انتشار آن کمتر است، زیرا این نور به مرکز نزدیک است؛ و چهار فلک تحت‌القمر[1]، یعنی آتش و هوا و آب و خاک، ایجاد می‌شوند. پس به طور کلی در عالم محسوس سیزده فلک وجود دارد، نُه فلک سماوی، که فسادناپذیر و تغییرناپذیرند، و چهار فلک تحت‌السماوی[2]، که فسادپذیر و قابل تغییرند.

درجهٔ نوری که هر جسم داراست جای آن را در سلسله‌مراتب جسمانی تعیین می‌کند، و نور «صورت و کمال کل اجسام»[3] است.[4] گروس‌تست همین‌طور رنگ را برحسب نور توضیح می‌دهد و می‌گوید که رنگ «نور را مرئی می‌کند»[5].[6] فراوانی نور «خالص مرئی»[7] رنگ سفید است، درحالی‌که «فقدان نور، در حالت مرئی ناخالص، سیاهی است»[8]؛ او این سخن ارسطو[9] و ابن رشد را که سیاهی فقدان است به همین معنا توضیح می‌دهد. نور همین‌طور اصل حرکت است؛ حرکت چیزی جز «نیروی تکثیر نور»[10] نیست.[11]

۳. تا این‌جا نور چیزی جسمانی، یعنی عنصری جسمانی، تلقی شده است؛ اما گروس‌تست مفهوم نور را بسط می‌دهد تا عالم روحانی را هم در بر بگیرد. بدین‌ترتیب خدا نور محض، نور ازلی (البته نه به معنای جسمانی آن) است؛ فرشتگان نیز نورهایی غیرجسمانی‌اند و بهره‌مند از نور ازلی. خدا همچنین «صورت هر چیزی» است، اما گروس‌تست این توضیح دقیق را می‌دهد که صورت هرچیزبودن خدا این‌طور نیست که داخل در جوهر آن‌ها باشد و با مادهٔ آن‌ها متحد باشد؛ بلکه صورت مثالی آن‌هاست.[12] خدا بر همهٔ مخلوقات تقدم دارد، اما تقدم را باید به این معنا فهمید که خدا ازلی است و مخلوقات زمانمندند. اگر به این معنا فهمیده شود که زمان مشترکی وجود داشته است که

---

1. infra-lunar
2. infra-celestial
3. *species et perfectio corporum omnium*
4. p. 56.
5. *lux incorporata perspicuo*
6. *De colore*, p. 78.
7. *in perspicuo puro*
8. *lux pauca in perspicuo impuro nigredo est.*
9. *Physics*, 201 a 6; *Metaph.*, 1065 b 11.
10. *vis multiplicativa lucis*
11. *De motu corporali et luce*, p. 92.
12. *De unica forma omnium*, p. 109.

خدا و مخلوقات با هم در آن زمان وجود داشته‌اند، سخنی خطا خواهد بود، زیرا هیچ امر مشترکی نیست که خالق و مخلوق در آن شریک باشند.[1] ما بالطبع زمانی را «تصور می‌کنیم» که در آن زمان خدا قبل از خلقت وجود داشته است، همان طور که بالطبع مکانی را بیرون از عالم تصور می‌کنیم؛ اما در این گونه امور تکیه بر تصور منشأ خطاست.

۴. گروس‌تست در رسالهٔ دربارهٔ حقیقت قضایا[2] می‌گوید: «حقیقت سخن در مقام یک نظر عبارت است از تطبیق نظر و شیء»[3]، اما بیشتر بر «حقیقت هستی‌شناختی»، یعنی بر دیدگاه آگوستینی در باب حقیقت، متمرکز است. او مایل است دیدگاه ارسطویی بیان حقیقت همچون «تطبیق سخن و شیء»[4] یا «تطبیق عینیت با ذهنیت»[5] را بپذیرد، اما حقیقت در واقع به معنای مطابقت اشیا با کلمهٔ ازلی «به لفظ مشهور»[6] و عبارت از مطابقت آن‌ها با کلمهٔ الهی است.[7] یک چیز تا آن‌جا حقیقت دارد که چیزی است که باید باشد؛ و وقتی آن چیزی است که باید باشد، که مطابق با کلمه، یعنی مثال خود، باشد. این مطابقت را فقط به یاری عقل می‌توان فهمید؛ به‌طوری که حقیقت را باز می‌توان همچون قدیس آنسلم «صوابی که فقط قابل ادراک با ذهن باشد»[8] تعریف کرد.[9]

بنابراین هیچ حقیقت مخلوقی را جز در پرتو حقیقت متعالی، یعنی خدا، نمی‌توان درک کرد. آوگوستینوس به این واقعیت شهادت داده که حقیقت مخلوق فقط آن‌گاه دیدنی است که نور «ماهیت ازلی»[10] آن در نزد عقل حاضر باشد.[11] پس چگونه است که شخص پلید و ناپاک می‌تواند به حقیقت دست یابد؟ نمی‌توان بر این تصور بود که آن‌ها خدایی را می‌بینند که فقط با خلوص دل دیده می‌شود. پاسخ این است که عقل کلمه یا ماهیت ازلی را مستقیماً ادراک نمی‌کند، بلکه حقیقت را در پرتو کلمه ادراک می‌کند. همان‌طور که چشم جسمانی، اشیای جسمانی را بدون این‌که مستقیماً به خورشید نگاه کند یا حتی توجهی به آن داشته باشد در پرتو خورشید می‌بیند، عقل نیز حقیقت را در

1. *De ordine emanandi causatorum a Deo,* p. 149.
2. p. 144.
3. *veritas sermonis vel opinionis est adaequatio sermonis vel opinionis et rei*
4. *adaequatio sermonis et rei*
5. *adaequatio rei ad intellectum*
6. *quo dicuntur*
7. *De veritate*, pp. 134-5.
8. *rectitudo sola mente perceptibilis*
9. *Ibid.*, p. 135.
10. *ratio eterna*
11. *Ibid.*, p. 137.

پرتو اشراق الهی ادراک می‌کند؛ بدون این‌که بدین‌وسیله خدا، «حقیقت جامع»[1]، را مستقیماً ادراک کند یا حتی بدون این‌که بالضروره بر این واقف باشد که عقل حقیقت را فقط در پرتو نور الهی می‌بیند.[2] بدین‌ترتیب گروس‌تست تابع آموزهٔ اشراق الهی آوگوستینوس است، اما صریحاً مخالف هرگونه تفسیری است که این آموزه را مستلزم رؤیت خدا می‌داند.

نمی‌توانم وارد دیدگاه‌های گروس‌تست در باب ریاضیات، مناظر و مرایا، و غیره بشوم؛ در اثبات این‌که چگونه فلسفهٔ گروس‌تست بر خطوط کلی افکار آوگوستینوس مبتنی شد، مردی که بر آموزه‌های ارسطویی واقف بود و آن‌ها را مورد استفاده قرار داد به قدر کفایت سخن گفته است.

ب) الکساندر آو هِیلز

۵. در فرقهٔ فرانسیسی دسته‌ای افراطی وجود داشت که از یادگیری و سازگاری‌های دیگر با نیازمندی‌های زندگی بیزار بودند و آن‌ها را خیانت به آرمان سادهٔ پدر آسمانی[3] تلقی می‌کردند، اما این «روحانیان»[4] مورد تأیید واتیکان[5] نبودند. فرقهٔ فرانسیسی رشتهٔ طولانی متکلمان و فیلسوفان برجسته‌ای را به وجود آورد که نخستین عضو مشهور آن مردی انگلیسی به نام الکساندر آو هیلز بود که بین سال‌های ۱۱۷۰ و ۱۱۸۰ در گلوسترشایر[6] به دنیا آمد، حدود سال ۱۲۳۱ وارد فرقهٔ فرانسیسی شد، و در ۱۲۴۵ از دنیا رفت. او نخستین استاد الهیات فرانسیسی در دانشگاه پاریس بود و تا چند سال پیش از مرگ خود آن کرسی را داشت تا این‌که یوهانس لا روشلی[7] جانشین او شد.

تعیین این‌که دقیقاً چه نوشته‌هایی را در فلسفه باید به شخص الکساندر نسبت داد آسان نیست، زیرا جامع الهیات[8] که تحت نام اوست و تفسیرهای نیشداری از راجر بیکن به دست می‌دهد شامل عناصری است، مخصوصاً در نیمهٔ دوم، که از نوشته‌های دیگر اندیشمندان گرفته شده‌اند و به نظر می‌رسد که صورت نهایی آن حدود ده سال، یا کمی

1. Veritas summa
2. *De Veritate*, p. 138.
3. Seraphic Father
4. Spirituals
5. Holy See
6. Gloucestershire
7. John of la Rochelle
8. *Summa theologica*

بیش از آن، پس از مرگ او فراهم آمده باشد.[1] اما، درهرحال، این نوشته نشان‌دهندهٔ مرحله‌ای از پیشرفت فلسفهٔ غرب و گرایش به این پیشرفت است. این نوشته به این دلیل نشان‌دهندهٔ مرحله‌ای از پیشرفت فلسفهٔ غرب است که کل فلسفهٔ ارسطویی را آشکارا شناخته و به‌کار برده است، و به این دلیل نشان‌دهندهٔ گرایش به این پیشرفت است که گرایش معطوف به ارسطو، گرایشی انتقادی است؛ به این معنا که الکساندر نه‌تنها به برخی آموزه‌های ارسطو و ارسطوییان حمله می‌برد بلکه همین‌طور درمی‌یابد که فیلسوفان بی‌دین، به دلیل این واقعیت که دستشان از وحی مسیحی کوتاه بود، نتوانستند «فلسفهٔ» رضایت‌بخشی را، به معنای عام آن، تدوین کنند ــ کسی که روی تپه است بیش از کسی که پای تپه است می‌تواند دره را ببیند. بنابراین، او بیش از آنکه تابع ارسطو باشد تابع پیشینیان مسیحی خود (آبا، مخصوصاً آوگوستینوس، بوئتیوس، دیونوسیوس مجعول، آنسلم، سن ویکتوری‌ها[2]) بود.

۶. به آموزهٔ تثلیث مقدس، به دلیل ضعف عقل بشری، نمی‌توان با عقل تنها دست یافت؛[3] اما هر کسی، خوب یا بد، می‌تواند بداند که خدا وجود دارد.[4] الکساندر با متمایزساختن وجود خدا «چرا هست؟»[5] از ماهیت خدا «چگونه هست؟»[6] تعلیم می‌دهد که همگان می‌توانند از راه مخلوقات پی به وجود خدا ببرند، زیرا درمی‌یابند که خدا علت فاعلی و غایی است.[7] به‌علاوه، هرچند نور طبیعی عقل برای معرفت به ماهیت الهی، آن‌طور که فی نفسه هست، کفایت نمی‌کند، این بدان معنا نیست که عقل طبیعی نمی‌تواند چیزی از ماهیت خدا بداند، زیرا عقل طبیعی می‌تواند جنبه‌ای از خدا را، به‌طور مثال قدرت و حکمت او، با نظر به فعل او در مخلوقات بشناسد؛ این مقدار معرفت به روی کسانی که مشمول لطف الهی نیستند باز است.[8] این‌گونه معرفتْ تک‌معنایی نیست، بلکه تمثیلی و قیاسی است.[9] به طور مثال، خیر بر خدا و مخلوقات حمل می‌شود، اما درحالی‌که بر خدا «به‌طور ذاتی»[10] حمل می‌شود چون عین ماهیت

---

۱. ارجاعاتی که در زیر داده شده‌اند، به چاپ Quaracchi از جامع‌الهیات، براساس جلد و بخش، برمی‌گردند.

2. Victorines
3. 1, no. 10.
4. 1, no. 15.
5. *quia est*
6. *quid est*
7. 1, no. 21.
8. 1, no. 15.
9. 1, no. 21.
10. *per naturam*

خدا و منشأ قائم بالذاتِ هر خیری است، بر مخلوقات «به‌طور اشتراکی»[1] حمل می‌شود؛ و چون مخلوقات به خدا وابسته‌اند آثار خدا هستند و خیر محدودی را از خدا دریافت می‌کنند.

الکساندر استدلال‌های مختلفی را در اثبات وجود خدا به‌کار می‌گیرد. مثلاً او برهان از راه امکان ریچارد سن ویکتوری، برهان از راه علیت قدیس یوحنای دمشقی، و برهان از راه علم به نفس ـ علمی که آغازی داشته است ـ اوگ سن ویکتوری را مورد استفاده قرار می‌دهد، اما برهان مبتنی بر ازلی‌بودن حقیقت قدیس آوگوستینوس و قدیس آنسلم را هم به‌کار می‌برد و برهان مبتنی بر تصور کامل آوگوستینوس را، آن‌طور که در گفت‌وگوی با غیر آمده است، می‌پذیرد.[2] به‌علاوه، او بر این اعتقاد است که جهل به وجود خدا غیرممکن است.[3] این قضیه شگفت‌آور است، اما ضروری است که عقل به برخی فرق‌ها واقف باشد. به طور مثال، باید بین شناخت عادی[4] و شناخت واقعی[5] فرق بگذاریم. به اعتقاد الکساندر، شناخت عادی، عادتی است که بالطبع در عقل نقش می‌بندد، عقل را بر شناخت خدا قادر می‌سازد، و به نظر می‌رسد که کمی بیش از «شناخت ضمنی»[6] است؛ اگر که اصلاً بتوان شناخت ضمنی را شناخت نامید. قدیس آلبرتوس کبیر در تفسیر این فرق‌گذاری، بیشتر با لحن طعنه‌آمیز، می‌گوید که این فرق‌گذاری «راه‌حل معجزه‌گر»[7] است.[8] باید در خود شناخت واقعی هم فرق گذاشت، زیرا شناخت واقعی یا می‌تواند شناخت نفس را که فی‌نفسه نیست شامل شود یا به معنای تمرکز بر مخلوقات باشد. تا آن‌جا که به شناخت واقعی نوع نخست مربوط است، نفس نمی‌تواند بر شناخت وجود خدا ناتوان باشد، به‌نظر می‌رسد که شناخت واقعی خدا حتی در این‌جا می‌تواند «ضمنی» باشد؛ اما تا آن‌جا که نفس به‌واسطهٔ گناه و اشتباه از خدا روی برمی‌گرداند و توجه خود را بر مخلوقات متمرکز می‌کند، ممکن است که در فهم وجود خدا ناتوان باشد. اما در این نوع دوم باید تمایز دیگری را مطرح کرد؛ تمایز بین شناخت خدا «به‌طور عام»[9] و شناخت خدا «به‌طور خاص»[10]. به‌طور مثال، کسی که

---

1. *per participationem*
2. 1, no. 25.
3. 1, no. 26.
4. *cognitio habitu*
5. *cognitio actu*
6. implicit knowledge
7. *solutio mirabilis*
8. *S. T,* p. l, tr. 4, q. 19.
9. *in ratione communi*
10. *in ratione propria*

سعادت[1] خود را در ثروت یا لذایذ حسی می‌جوید خدا را به معنایی می‌شناسد، زیرا خدا بهجت[2] است، اما او دارای تصوری واقعی از خدا «به‌طور خاص» نیست. همین‌طور شخص بت‌پرست[3] خدا را «به‌طور عام»، مثلاً به‌عنوان «چیزی»، می‌شناسد اما نه به این عنوان که او واقعاً «به‌طور خاص» وجود دارد. در واقع این‌گونه فرق‌گذاری‌ها شاید تا حدودی اغراق‌آمیز به نظر برسد، اما توجه الکساندر به این‌گونه حقایق با توجه به این سخن پولس رسول[4] است که کفار خدا را می‌شناسند اما او را به‌عنوان خدا ستایش نکرده‌اند، یا با توجه به این سخن قدیس یوحنای دمشقی است که شناخت خدا بالطبع بر عقل منقش شده است.[5] این دیدگاه، که عقل بشری نمی‌تواند فاقد شناختی از خدا باشد، از مشخصات مکتب آوگوستینی است؛ اما با نظر به این حقیقت که بت‌پرست‌ها و دست‌کم ملحدان لجوجی وجود دارند، هر نویسنده‌ای که بخواهد به چنین دیدگاهی معتقد باشد ملزم است که بین شناخت ضمنی و صریح یا بین شناخت خدا «به‌طور عام» و شناخت خدا «به‌طور خاص» فرق بگذارد.

۷. الکساندر صفات الهی تغییرناپذیری، بساطت، عدم تناهی، فهم‌ناپذیری، عظمت، ازلیت، وحدت، حقیقت، خیر، قدرت، و حکمت را، با طرح‌ها ایرادها، پاسخ خود او به این مسئلهٔ کلی، و پاسخ به ایرادها، مورد بحث قرار می‌دهد. در باب این آموزه، به نویسندگان پیشین و اقوال صاحبنظرانی مثل آوگوستینوس و آنسلم بسیار توسل و استناد می‌شود، هرچند به‌نحوی مشخص و اصیل بسط نمی‌یابد ولی ترتیب آن نظام‌مند و دقیق است و مقدار تأملات فلسفی کلی که در آن‌ها به‌کار می‌روند قابل ملاحظه است. به طور مثال، الکساندر، هنگام بحث از وحدت ماهیت الهی، با بررسی وحدت کلی و تعریف «وحدت»[6] به «وجود تقسیم‌ناپذیر»[7] و تعریف «واحد»[8] به «موجود تقسیم‌ناپذیر در خود، ولی منقسم از دیگران»[9] شروع می‌کند[10] و در ادامه به رابطهٔ وحدت با وجود، حقیقت، و خیر می‌پردازد.[11] الکساندر، به تبع آوگوستینوس و آنسلم، در باب شناخت

1. happiness
2. Beatitude
3. idolater
4. Romans 1.
5. *De fide orthod.*, 1. cc. 1 and 3; *P. G.* 94, 790 and 794.
6. *unitas*
7. *indivisio entis*
8. *unum*
9. *ens indivisum in se, divisum autem ab aliis.*
10. 1, no. 72.
11. 1, no. 73.

الهی بر این اعتقاد است که خدا هر چیزی را در خود و به‌واسطهٔ خود می‌داند. مثال‌های ازلی مخلوقات در خدا جای دارند، هرچند آن‌ها خودبه‌خود به‌وجودآورندهٔ کثرت نیستند بلکه با ذات واحد الهی یکی هستند؛ به‌طوری که خدا با علم به خود است که هر چیزی را می‌داند. پس علم او به شر و گناه چگونه است؟ فقط به‌عنوان نقصان، یعنی نقصان از خیر. الکساندر، به تبع دیونوسیوس مجعول، بر این اعتقاد است که اگر اعطای نور به همراه قدرت شناخت می‌بود، معلوم می‌شد که این یا آن شیء پذیرای عمل آن نیست؛ تاریکی به‌خودی‌خود و بدون هیچ‌گونه نسبتی با نور شناخته نمی‌شد. البته این سخن مستلزم این دیدگاه است که شر نه چیزی واقعی، بلکه نوعی فقدان است،[1] زیرا اگر چیزی واقعی می‌بود، یا قول به ثنویت لازم می‌آمد یا این سخن که شر دارای مثالی در نزد خداست.

الکساندر در بحث از ارادهٔ الهی این سؤال را مطرح می‌کند که آیا خدا می‌تواند به افعالی که برخلاف قانون طبیعی‌اند حکم کند یا نه؛ منشأ بی‌واسطهٔ این سؤال مسئله‌ای است که از تفسیر کتاب مقدس ناشی می‌شود. به‌طور مثال، فرمان خدا به اسرائیلیان مبنی بر غارت مصریان چگونه تفسیر می‌شود؟ اما این سؤال دارای اهمیت بسیار زیادی است. او در پاسخ می‌گوید که خدا نمی‌تواند به کاری فرمان دهد که آشکارا برخلاف قانون طبیعی است، زیرا این در تناقض با خود اوست. ارادهٔ خدا نمی‌تواند، به‌طور مثال، بر این باشد که آدمی غایتی غیر از خدا داشته باشد، زیرا خدا بالذات غایت نهایی است. خدا نمی‌تواند به اسرائیلیان فرمان دهد که دست به دزدی، به معنای دقیق آن، بزنند، زیرا عملی است که در مقابل خود خدا قرار دارد، یعنی گناه است. اما خدا می‌تواند مصریان را از دارایی خود محروم کند و بنابراین به اسرائیلیان فرمان دهد که آن را به دست گیرند. همچنین می‌تواند به اسرائیلیان فرمان دهد چیزی را که متعلق به دیگران است به دست گیرند، زیرا این کار فقط «قانون مخلوقات»[2] را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما نمی‌تواند فرمان دهد که آن را «از سر طمع»[3] به‌دست گیرند، زیرا این کار «قانون الهی»[4] را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مستلزم تناقض در ساحت خداست.[5] همین‌طور خدا می‌تواند به

1. Cf. 1, nos. 123 ff.
2. *ordo ad creaturam*
3. *ex cupiditate*
4. *ordo ad Deum*
5. 1, no. 276.

هوشع پیامبر فرمان دهد با زنی که همسر او نیست هم‌بستر شود، تا آن‌جا که این فعل به «قانون مخلوقات» برگردد، اما نمی‌تواند فرمان دهد که این کار را «از سر فسق»[1] انجام دهد؛ زیرا این دیگر به «قانون الهی» برمی‌گردد. تمایزاتی که الکساندر در این باب می‌گذارد تا حدودی مبهم‌اند و همواره رضایت‌بخش نیستند، اما درهرحال آشکار است که او بر این باور نبود که قانون اخلاقی به «امر»[2] دلبخواهی خدا وابسته است؛ چنان‌که اوکام بعدها چنین می‌گفت.

۸. خدا خالق بی‌واسطهٔ عالم، هم ماده و هم صورت آن، است و می‌توان قدیم‌نبودن عالم را اثبات کرد.[3] بدین‌ترتیب الکساندر آموزهٔ ارسطویی قدم عالم را رد می‌کند، اما آموزهٔ ترکیب مادی ـ صوری را می‌پذیرد. هر مخلوقی دارای چنین ترکیبی است، زیرا «ماده» برابر با قوه است، اما هر مخلوق دارای ترکیب بنیادی‌تری هم هست؛ یعنی ترکیب «quo est»[4] و «quod est»[5].[6] شاید به‌نظر برسد که این همان تمایز بین ذات و وجود است، اما بیشتر به‌نظر می‌رسد که «quod est» موجود عینی، مثلاً یک مرد، و «quo est» به ذاتی انتزاعی، مثلاً انسانیت، اشاره داشته باشد. درهرحال این تمایزْ تمایزی «عقلانی» است، زیرا می‌توانیم «quo est» را بر «quod est»، دست‌کم به معنایی خاص، حمل کنیم، مثل وقتی که می‌گوییم این موجود یک مرد است. بین یک مرد و انسانیت او هیچ تمایز واقعی وجود ندارد؛ باوجوداین، انسانیت عمومی است. در خدا بین «quod est» (اله)[7] و «quo est» (الوهیت)[8] هیچ وابستگی، هیچ پذیرندگی، و بنابراین هیچ ترکیبی وجود ندارد.

۹. الکساندر آو هیلز، بر مبنای روحیهٔ کلی خود که بر سنت تکیه دارد، از نفس آدمی هفت تعریف یا توصیف به دست می‌دهد و از آن‌ها دفاع می‌کند.[9] به‌طور مثال می‌توان نفس را به «روح زندگی‌بخش الهی»[10] یا «جوهری که عقل از آن بهره می‌برد و در منزل

---

1. *ex libidine* 2. *fiat* 3. 2, no. 67.

۴. بدانچه هست ۵. آنچه هست

6. 2, nos. 59-61. 7. *Deus* 8. *Deitas*

9. 2, no. 321.

10. *Deiforme spiraculum vitae*. Cf. *De sp. et an.*, c. 42, (placed among works of Augustine; P.L. 40, 811) and St. Aug., *De Gen. ad litt.*, 7 cc. 1-3.

بدن بر آن فرمان می‌راند»،[1] یا «جوهر روحانی مخلوق خدا که بالاخص محرک بدن است»،[2] تعریف کرد. سایر تعریف‌ها از قدیس آوگوستینوس، قدیس یوحنای دمشقی، و سنکا[3] اقتباس شده‌اند. الکساندر اصرار دارد که جوهربودن نفس فقط به این معنا نیست که صورت جوهری است، بلکه نفس «وجودی فی‌نفسه»،[4] جوهری «بسیط»،[5] و ترکیبی از ماده و صورت «عقلانی» است. اگر او در این خصوص تابع سنت افلاطونی - آوگوستینی است، حتی با اظهار این سخن که نفس بدین‌سبب که نسبت آن به بدن همچون نسبت ناخدا به کشتی است باید یک جوهر باشد، او همچنین اصرار دارد که نفس به بدن حیات می‌بخشد. یک فرشته نیز «روح حیات»[6] هست اما «روح حیات‌بخش بدن»[7] نیست، درحالی‌که نفس مبدأ حیات بدن است.

همهٔ نفوس بشری را خدا از عدم خلق کرده است.[8] نفس بشری نه صادر از خدا، یعنی جزئی از جوهر الهی، است[9] و نه آن‌طور که ارثی‌انگاران روان تصور می‌کنند تکثیر می‌یابد. گناه نخستین را می‌توان بدون توسل به نظریهٔ ارثی‌انگاری روان توضیح داد.[10] اتحاد نفس با بدن همانند اتحاد صورت با ماده است،[11] اما این را باید به معنایی آوگوستینی تفسیر کرد، زیرا پیوند نفس ناطقه با بدنش «همچون موتور محرک خود و همچون [پیوند] صورت کامل با کمال آن»[12] است.[13] نفس دارای سه قوهٔ «نباتی»[14] و «حسی»[15] و «عقلی»[16] است؛ و هرچند این قوا را نباید اجزای نفس، به آن معنایی که دقیقاً از «جزء» قصد می‌شود، نامید،[17] آن‌ها از یکدیگر و از ذات نفس متمایزند. بنابراین، الکساندر تأکید آوگوستینوس بر یکی‌بودن نفس و قوای آن را این‌گونه توضیح می‌دهد که آن‌ها در جوهر نفس یکی هستند و نه در ذات نفس.[18] نه نفس بدون قوای

---

1. *substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata*. St. Aug., De quant. an., c. 13, n. 22.

2. *substantia spiritualis a Deo creata, propria sui corporis vivificatrix*. Cassiodorus, *De Anima*, c. 2.

3. Seneca
4. *ens in se*
5. *simpliciter*
6. *Spiraculum vitae*
7. *spiraculum vitae corporis*
8. 2, nos. 329 and 322.
9. 2, no. 322.
10. 2, no. 327.
11. *ad modum formae cum materia*. 2, no. 347.
12. *ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili*
13. 2, no. 345.
14. *vis vegetativa*
15. *vis sensitiva*
16. *vis intellectiva*
17. 2, no, 351.
18. 2, no. 349.

خود می‌تواند به حیات خود ادامه دهد و نه این قوا جدای از نفس قابل درک‌اند، بلکه همان‌طور که «وجود»[1] و فعل[2] یکی نیستند «ذات»[3] و «قوه»[4] هم یکی نیستند.

عقل‌های فعال و منفعل «دوگونهٔ»[5] نفس ناطقه‌اند: اولی به صورت روحانی نفس اشاره دارد و دومی به مادهٔ روحانی نفس؛ و عقل فعال جدای از نفس نیست بلکه متعلق به نفس است.[6] اما الکساندر، به همراه طبقه‌بندی ارسطویی قوای عقلانی نفس، طبقه‌بندی آوگوستینوس و یوحنای دمشقی را هم به دست می‌دهد و می‌کوشد بین آن‌ها سازگاری به‌وجود آورد. به طور مثال در فلسفهٔ ارسطویی، «عقل»[7] به قوهٔ ما برای شناخت صورت معقول از راه انتزاع دلالت دارد؛[8] بنابراین با «ratio» آوگوستینوس مطابقت دارد و نه با «intellectus» یا «intelligentia» آوگوستینوس که به امور روحانی مربوط می‌شود. عقل در معنای ارسطویی به صورت‌های مجسم مربوط است و آن‌ها را از «صورت‌های خیالی»[9] انتزاع می‌کند، اما عقل در معنای آوگوستینی به صورت‌های غیرمجسم، یعنی صورت‌های روحانی، مربوط می‌شود؛ و وقتی مسئلهٔ شناخت به آن صورت‌هایی که برتر از نفس بشری‌اند مطرح است عقل ناتوان است مگر این‌که تحت اشراق الهی باشد.[10] الکساندر در باب این‌که این اشراق دقیقاً چیست توضیح روشنی نمی‌دهد، اما دست‌کم این را روشن می‌سازد که او آموزهٔ ارسطویی انتزاع را در مورد عالم جسمانی می‌پذیرد؛ هرچند راجع به عالم روحانی باید آموزهٔ ارسطو را با آموزهٔ آوگوستینوس تکمیل کرد. همچنین می‌توان خاطرنشان ساخت که الکساندر در این‌که در طبقه‌بندی مشّائیِ تحلیلی روانکاوانه، و در طبقه‌بندی آوگوستینی، تقسیمی مطابق با متعلّقات معرفت ببیند کاملاً برحق بوده است.

الکساندر از ارادهٔ آزاد [اختیار] سه تعریف به دست می‌دهد، تعریف قدیس آنسلم («قابلیت ابقای صواب به خاطر خود آن»)،[11] تعریف قدیس آوگوستینوس («قوهٔ تعقل و اراده، که به لطف آن بتوان خیر را برگزید و از شر دوری جست»)[12] و تعریف قدیس

---

1. *esse* 2. *operari* 3. *essentia*
4. *potentia* 5. *duae differentiae* 6. 2, no. 372.
7. intellect 8. 2, no. 368. 9. phantasmata
10. 2, no. 372. 11. *potestas servandi rectitudinem propter se*
12. *facultas rationis et voluntatis, qua bounm eligitur gratia assistente et malum eadem desistente*

برنار («جمع بین آزادی عمل ناپسند و قضاوت عقلانی ناگزیر»)؛[۱] و می‌کوشد آن‌ها را با یکدیگر سازگار کند.[۲] «ارادهٔ آزاد»[۳] در خدا و نفس مشترک است، اما نه به نحوی کلی و مبهم بلکه به‌نحو تمثیلی و قیاسی اولاً بر خدا و ثانیاً بر مخلوق حمل می‌شود.[۴] «در آدمی یک قوه یا عمل عقل و اراده در اتحاد با هم است و فقط به این معناست که آن را می‌توان متمایز از عقل و اراده نامید؛ آن در واقع قوه‌ای جدای از نفس نیست. به علاوه از آن‌جا که منوط به دارا بودن عقل و اراده است، یعنی تا آن‌جا که به اختیار طبیعی مربوط است، از نفس جدایی‌ناپذیر است. الکساندر، به تبع قدیس برنار، بین «آزادی اراده»[۵] و «آزادی اندیشه و بیان»[۶] فرق می‌گذارد و می‌گوید درحالی‌که اولی ممکن است از بین برود دومی نمی‌تواند از بین برود.

۱۰. الکساندر آو هیلز مهم است، زیرا در ارائهٔ اندیشه‌های نظام‌مند و عرضهٔ مدرسی الهیات و فلسفهٔ مسیحی تلاشی مداوم و اثری اصیل داشت. اثر اصلی او، از حیث صورت، به دورهٔ قرون وسطایی جامع‌ها[۷] متعلق است، که در محسنات و معایب این نوع تألیف‌ها، در ایجاز و ترتیب منظم‌شان، و در بی‌روحی و فقدان تحولاتی که از نظر ما می‌توانستند مطلوب باشند، مشترک‌اند. از سوی دیگر، جامع الکساندر، از حیث محتوا، ارتباط نزدیکی با گذشته دارد، زیرا او نویسنده‌ای است که به سنت اعتقاد دارد و، به جای این‌که به بسط استدلال‌های خود بپردازد، از آوگوستینوس و آنسلم و برنار و یوحنای دمشقی به فراوانی نقل قول می‌کند. این بدان‌معنا نیست که او فقط به صاحبنظران متوسل می‌شود به این معنی که غالباً استدلال‌های پیشینیان را می‌آورد و فقط به اشخاص مشهور استشهاد می‌کند؛ بلکه بدان‌معناست که استدلال‌های ساخته و پرداخته‌ای که حتی در زمانی که او مشغول تألیف بود مطلوب و معتبر بودند در کار او غایب‌اند. البته اثر او یک جامع است و جامع مسلماً یک چکیده است. از سوی دیگر، این اثر نشان‌دهندهٔ آشنایی او با ارسطو است، غالباً آشکارا از ارسطو یاد نکرده است، ولی برخی آموزه‌های مشّائی را به‌کار گرفته است. اما همواره این میل وجود داشته که عناصر

1. *consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis indeclinabile iudicium*
2. Cf. 2, nos. 393-6.
3. *liberum arbitrium*
4. 2, no. 402.
5. *libertas arbitrii*
6. *libertas consilii et complaciti*
7. *Summas*

ارسطویی با تعالیم آوگوستینوس و آنسلم سازگار باشند؛ گرایش کلی بدین‌گونه است که بین اندیشمندان مسیحی خداپرست از یک سو، و فیلسوفان، از سوی دیگر تقابل وجود دارد. این‌گونه نیست که الکساندر خود را نویسنده‌ای جنجالی نشان دهد و این‌گونه نیست که فلسفه و الهیات را خلط کرده باشد،[1] بلکه او بیشتر با شناخت خدا و مسیح سروکار دارد. این سخن فقط به این معناست که او به سنت مکتب آوگوستینی مؤمن بود.

1. Cf. 1, no. 2.

فصل بیست‌وپنجم

قدیس بوناونتورا ـ ۱

حیات و آثار ـ روح ـ الهیات و فلسفه ـ مقابله با ارسطوگرایی

۱. قدیس بوناونتورا، جووانّی فیدانتا،[1] به سال ۱۲۲۱ در بانیورئای[2] توسکانی[3] دیده به جهان گشود. در کودکی پس از بهبود از بیماری، با استدعای مادرش از قدیس فرانسیس آسّیزیایی،[4] در تاریخی که دقیقاً برایمان معلوم نیست، در سلک فرانسیسی‌ها درآمد. تاریخ آن شاید کمی قبل یا بعد از ۱۲۴۰ باشد، اما درهرصورت بوناونتورا باید زمانی که در پاریس تحت تعلیم الکساندر آو هیلز، قبل از مرگ او در سال ۱۲۴۵، بود فرانسیسی شده باشد. بدیهی است تعلیمات الکساندر تأثیر مهمی در شاگردش گذاشت، زیرا بوناونتورا در دیباچه‌ای بر مقدمهٔ فصل دوم کتاب جُمَل[5] اظهار می‌دارد همچنان‌که در کتاب اول جُمَل به عقاید عمومی اساتید، مخصوصاً عقاید «استاد و پدر خوشنامْ برادر

---

1. Giovanni Fidanza
2. Bagnorea
3. Tuscany
4. Francis of Assisi
5. *Praelocutio prooemio in secundum librum Sententiarum praemissa*

الکساندر» وفادار مانده است، در کتاب‌های بعدی نیز از پایبندی به آن‌ها منحرف نخواهد شد.[1] به عبارت دیگر بوناونتورا سنت فرانسیسی، یعنی سنت آوگوستینی، را پذیرفت و تصمیم گرفت که بر آن ثابت‌قدم بماند. شاید تصور شود که این تصمیم صرفاً نشان‌دهندهٔ دینداری محافظه‌کارانهٔ اوست و بوناونتورا نسبت به گرایش‌های فلسفی جدید موجود در پاریس ناآشنا یا لااقل بی‌اعتنا بود و هیچ نگرش مشخص و مثبتی نسبت به آن‌ها نداشت؛ اما تفسیر بر کتاب جُمَل به تاریخ ۱۲۵۰-۱۲۵۱ متعلق است[2] و بوناونتورا در آن تاریخ نمی‌توانست در پاریس تحصیل کرده باشد و با وجود این از فلسفهٔ ارسطویی ناآگاه باشد. به‌علاوه بعدها خواهیم دید که او نسبت به فلسفهٔ ارسطو دیدگاه بسیار مشخصی اتخاذ کرد؛ نگرشی که نه ثمرهٔ جهل بلکه ناشی از تفکر و اعتقادی مدلل بود.

بوناونتورا گرفتار همان مشکلاتی شد که توماس آکوئینی در باب امور رهبانی و غیررهبانی با آن‌ها درگیر بود. در ۱۲۵۵ او را از دانشگاه اخراج کردند و از عنوان دکتری و استادی رسمی دانشگاه محروم شد. امکان دارد که او در سال ۱۲۵۶ بازپذیرفته شده باشد، اما درهرصورت او به همراه توماس در اکتبر ۱۲۵۷ با پادرمیانی پاپ پذیرفته شد. تا آن‌جا که به پذیرش او مربوط می‌شد، او از آن پس استاد الهیات دانشگاه شد؛ بی‌تردید اگر در دوم فوریهٔ ۱۲۵۷ به مقام مرشد کل فرقهٔ خود ارتقا نیافته بود به ایفای وظایف این منصب می‌پرداخت. اجرای وظایف طبیعی مقامش به‌تنهایی کافی بود تا مانع شود که زندگی آرام یک استاد دانشگاه را داشته باشد، اما علاوه‌براین در آن زمان در درون خود فرقه راجع به روح، عمل، و وظیفهٔ فرقه عقاید مختلفی بود و بوناونتورا با تکلیف شاق حفظ یا اعادهٔ آرامش روبه‌رو شد. بااین‌همه در ۱۲۵۹ سفر ذهن به سوی خدا[3]، در ۱۲۶۱ دو زندگینامه دربارهٔ قدیس فرانسیس، در ۱۲۶۷ یا ۱۲۶۸ گفت‌وگوهای عصرانه دربارهٔ احکام دهگانه[4] (خطابهٔ صیامی)، دربارهٔ مواهب دهگانهٔ روح‌القدس[5] (حدود ۱۲۷۰) و در ۱۲۷۳

---

۱. الکساندر دوباره با عنوان «پدر و استاد ما» در کار او ظاهر می‌شود.← *sent.*, 23, 2, 3; II, p. 547.

۲. بوناونتورا درس گفتار خود در مورد انجیل لوقا را در ۱۲۴۸ آغاز کرد.

3. *Itinerarium mentis in Deum*

4. *Collationes de decem praeceptis*

5. *De decem donis Spiritus sancti*

گفت‌وگوهایی دربارهٔ شش روز آفرینش[1] را نوشت. زبدهٔ الهیات نظری[2] را قبل از ۱۲۵۷ نوشته بود. تفسیرهایی بر کتاب مقدس، رساله‌های عارفانهٔ کوتاه، خطابه‌ها، و نامه‌هایی در باب نکاتی مربوط به فرقهٔ فرانسیس از نوشتارهای دیگر وی در دوره‌های مختلف حیات اوست.

بوناونتورا گرچه در ۱۲۶۵ موفق شده بود پاپ را به لغو انتصاب او به سراسقفی یورک راغب سازد، در ۱۲۷۳ به اسقفی آلبانو[3] و مقام کاردینالی منصوب شد. او در ۱۲۷۴ در شورای لیون[4] حضور داشت و آن‌جا در مورد اتحاد مجدد کلیسای شرق با روم به سخنرانی پرداخت، اما در پایان شورا درگذشت (پانزدهم ژوئیهٔ ۱۲۷۴) و با حضور پاپ گرگوریوس دهم[5] به خاک سپرده شد.

۲. قدیس بوناونتورا نه‌تنها خود مرد علم و ادب بود، بلکه درون فرقهٔ فرانسیسی هم مشوق گسترش پژوهش‌ها بود، و این امر، درحالی‌که نمی‌توان گفت بنیانگذار فرقه از راهبان سائل خود انتظار داشته است که خودشان را وقف دانش‌اندوزی کنند، شاید در مورد قدیسی فرانسیسی عجیب به نظر آید. البته برای ما کاملاً آشکار است، همان‌طور که برای بوناونتورا آشکار بود، فرقه‌ای که بیشتر افراد آن کشیش‌اند و رسالتی دارد که مستلزم تبلیغ است، احتمالاً نمی‌تواند رسالت‌اش را به انجام برساند مگر این‌که اعضایش، دست‌کم کسانی که کشیش می‌شدند، کتاب مقدس و الهیات را مطالعه کرده باشند. اما مطالعهٔ الهیات مدرسی بدون داشتن معرفت فلسفی غیرممکن بود، و بنابراین دارابودن توأمان اطلاعات فلسفی و کلامی ضرورت داشت؛ و چون این اصل کلی پذیرفته می‌شد، که باید پذیرفته می‌شد، تعیین مرزی برای مقدار مطالعهٔ کاری غیرعملی می‌شد. اگر بنا بود که شاگردان فلسفه و الهیات تعلیم ببینند، لازم بود که استادانی داشته باشند و آن استادان نه‌تنها خودشان می‌بایست شایسته می‌بودند، بلکه می‌بایست جانشینان خود را هم تعلیم می‌دادند. به‌علاوه اگر کار روحانی مستلزم تماس با فرزانگان، و شاید بدعتگذاران، بود آدمی نمی‌توانست «به طور پیشینی» حد و مرز مطالعهٔ معقول را تعیین کند.

---

1. *Collationes in Hexaemeron*
2. *Breviloquium*
3. Albano
4. Lyons
5. Pope Gregory X

می‌توان ملاحظات عملی این‌چنینی را، که توجیه کنندهٔ گسترش مطالعات در فرقهٔ فرانسیسی است، افزایش داد، اما تا آن‌جا که به بوناونتورا مربوط می‌شود، مسئلهٔ دیگری با همین اهمیت وجود دارد که باید ذکر کرد. قدیس بوناونتورا به عقیدهٔ قدیس فرانسیس، در خصوص وحدت با خدا به‌عنوان مهم‌ترین هدف زندگی، کاملاً ایمان داشت، اما به‌خوبی دریافت که چنین امری بدون شناخت خدا و مخلوقات خدا به‌دست نمی‌آید، یا دست‌کم چنین معرفتی، که بسیار بعید است مانع وحدت با خدا باشد، باید نفس را مستعد وحدت بیشتری سازد. از این‌ها گذشته، او مطالعهٔ کتاب مقدس و الهیات را، و نه مسائلی که با خدا ارتباطی نداشتند، سفارش می‌نمود و خود نیز چنین می‌کرد، و این از جمله دلایل بیزاری و بی‌اعتمادی او به فلسفهٔ مابعدالطبیعی ارسطو بود؛ فلسفه‌ای که در آن جایی برای ارتباط شخصی با الوهیت و جایی برای مسیح وجود ندارد. همچنان‌که ژیلسون خاطرنشان می‌کند، بین زندگی فرانسیس و تعلیمات بوناونتورا شباهتی وجود دارد، زیرا همچنان‌که زندگی شخصی فرانسیس در پیوند عرفانی او با خدا به اوج رسید، همین‌طور تعلیمات بوناونتورا در نظریهٔ عرفانی او به اوج رسید؛ و همچنان‌که فرانسیس به واسطهٔ مسیح به خدا تقرب جسته و «عیناً» همهٔ موجودات را در پرتو کلمهٔ الهی دیده بود، همچنین بوناونتورا اصرار داشت که فیلسوف مسیحی باید جهان را در ارتباط با کلمهٔ خلاق[1] ببیند. او صریحاً می‌گوید که مسیح «واسطه»، یا سرچشمهٔ همهٔ علم‌هاست، از این‌رو، او نمی‌تواند مابعدالطبیعهٔ ارسطویی را بپذیرد؛ مابعدالطبیعه‌ای که نه‌تنها چیزی از مسیح نمی‌دانست بلکه مثال‌گرایی افلاطون را نیز رد کرده بود.

در نهایت، فرقهٔ فرانسیسی دانز اسکوتوس را به‌عنوان مجتهد کامل خود پذیرفت، اما گرچه در انتخاب خود برحق بود و گرچه بی‌تردید مردی نابغه بود و متفکری که توانایی عقلانی و تحلیلی زیادی داشت؛ شاید بتوان گفت بوناونتورا بود که از نظر فکری، همچنان‌که از نظر زمانی، به روح پدر ملکوتی نزدیک‌تر بود. در واقع بی‌دلیل نیست که عنوان مجتهد ملکوتی[2] به او عطا شد.

۳. دیدگاه قدیس بوناونتورا در مورد هدف و ارزش مطالعه به یک اندازه، هم معلول تمایلات روحانی و گرایش‌های شخصی او و هم معلول تعلیمات عقلانی او و تحت نظر

1. creative Word

2. Seraphic Doctor

الکساندر آو هیلز و عضویت او در فرقهٔ فرانسیسی بود که بالطبع او را در سنت آوگوستینی جای می‌داد. اندیشهٔ قدیس آوگوستینوس بر محور خدا و ارتباط نفس با خدا بود، و از آن‌جا که انسان مرتبط با خدا انسان واقعی و حقیقی تاریخی است، انسانی که از رحمت الهی ساقط شده و با رحمت الهی بازخریده شده است، آوگوستینوس با انسان عینی و واقعی و نه «انسان طبیعی»، انسانی که جدای از رسالت فراطبیعی خود و مجرد از فعل رحمت فراطبیعی ملحوظ می‌شود، سروکار داشت. این بدان معناست که آوگوستینوس هیچ فرق دقیقی بین فلسفه و الهیات نتوانست بگذارد؛ حتی اگر بین نور طبیعی عقل و ایمان فراطبیعی فرق گذاشته باشد. البته در باب بحث از انسان در «حالت طبیعی»اش توجیه کافی در فلسفه وجود دارد، زیرا قانون رحمت الهیْ فراطبیعی است و آدمی می‌تواند بین نظام رحمت الهی و نظام طبیعت فرق بگذارد، اما نکته‌ای که قصد ذکر آن را دارم این است که اگر کسی اساساً به تعالی نفس به سوی خدا مشتاق باشد، همچنان‌که آوگوستینوس و بوناونتورا بودند، آنگاه فکر او انسان ملموس را محور خود قرار خواهد داد و انسان ملموسْ انسانی با رسالت فراطبیعی است. انسان ملحوظ در «حالت طبیعی» تجریدی موجه است؛ اما چنین تجرید موجهی باب میل کسی نخواهد بود که فکرش نظم تاریخی واقعی را محور خود قرار می‌دهد. این بحث عمدتاً مربوط به رویکرد و روش است. نه آوگوستینوس نه بوناونتورا هیچ‌یک منکر فرق بین طبیعی و فراطبیعی نیستند، اما از آن‌جا که هردوی آن‌ها بیشتر به انسان تاریخی واقعی علاقه‌مندند ـ انسانی که، تأکید می‌کنم، دارای رسالتی فراطبیعی است ـ بالطبع بیش از این‌که فرق دقیق و روشمندی بین فلسفه و الهیات بگذارند متمایل به ترکیب موضوعات کلامی و فلسفی در حکمتی مسیحی می‌شوند.

ممکن است ایراد بگیرند که در این صورت بوناونتورا فقط الهی‌دان است و اصلاً فیلسوف نیست؛ اما آدمی می‌تواند همان پاسخی را که در مورد آوگوستینوس داده است در مورد بوناونتورا هم بدهد. اگر بناست انسانْ فیلسوف را فردی بداند که به دنبال تحقیق در وجود یا علل نهایی، یا هرچیز دیگری از این قبیل، است که مایلیم به فیلسوف نسبت دهیم، بدون این‌که به کشف و شهود و کناره‌گیری «کامل» از الهیات جزمی و اقتدار مسیحی و نظم فراطبیعی اشاره‌ای بشود، البته در این صورت نمی‌توان نه آوگوستینوس و نه بوناونتورا را فیلسوف نامید، اما اگر بخواهیم همهٔ کسانی را که به دنبال چیزهایی

هستند که عموماً به‌عنوان موضوعات فلسفی شناخته می‌شوند در ردیف فیلسوفان قرار دهیم، در این صورت هردوی آن‌ها را باید فیلسوف محسوب کرد.

بوناونتورا گاهی ممکن است مثلاً از مراحل صعود نفس از شناخت خدا به‌واسطهٔ مخلوقات به تجربهٔ مستقیم و درونی خدا بحث کند و ممکن است بدون مرزبندی روشنی بین آنچه شایستهٔ الهیات است و آنچه شایستهٔ فلسفه است، از این مراحل سخن بگوید، اما این کار این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که او، در مبحث از شناخت خدا به‌واسطهٔ مخلوقات، برهان‌های وجود خدا را اقامه می‌کند که برهان‌هایی مستدل‌اند و از این‌رو فلسفی نامیده می‌شوند. همچنین دلبستگی او به جهان مادی اساساً ممکن است از این جهت باشد که جهان مادی تجلی خداست و شاید از دیدن «نشانه‌های»[1] تثلیث خدا در آن‌جا شادمان شود، اما این کار این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که او دربارهٔ ماهیت جهان و ساختار آن که مشخصاً کیهان‌شناختی و فلسفی است دارای عقاید معیّنی است. درست است که جدا ساختن نظریات فلسفی بوناونتورا به معنای تضعیف یکپارچگی نظام اوست، اما در نظام او نظریات فلسفی وجود دارند و این حقیقت، مقام و جایگاه او را در تاریخ فلسفه توجیه می‌کند. به‌علاوه، چنان‌که هم‌اکنون خواهم گفت، او دیدگاه بسیار صریحی در مورد فلسفه به‌طور کلی و نظام ارسطویی به‌طور مشخص اتخاذ کرد و از این جهت سزاوار جایگاهی در تاریخ فلسفه است. کسی نمی‌تواند کیرکگور را از تاریخ فسلفه مستثنا کند، هرچند دیدگاه او نسبت به فلسفه، بنابر فهم او از این اصطلاح، خصمانه بود؛ چون او دربارهٔ فلسفه تفلسف کرد. به طریق اولیٰ نمی‌توان بوناونتورا را هم مستثنا کرد، زیرا دیدگاه او کمتر از دیدگاه کیرکگور خصمانه است و او خود دارای دیدگاه خاصی در باب فلسفه است، یعنی دیدگاه کسانی که معتقدند نه‌تنها چیزی به‌عنوان فلسفهٔ مسیحی وجود دارد، بلکه معتقدند هر فلسفهٔ مستقلی مقدر است که، به‌عنوان فلسفه، ناقص و چه‌بسا تا اندازه‌ای خطا باشد. خواه این دیدگاه صحیح یا خطا، موجه یا غیرموجه باشد شایسته است که در تاریخ فلسفه مورد توجه قرار گیرد.

پس بوناونتورا پیرو سنت آوگوستینی بود؛ اما باید به یاد داشت که از زمان آوگوستینوس از زیر این پل آب زیادی گذشته بود. تا این زمان مدرسه‌گرایی بسط یافته

---

1. *vestigia*

بود، تفکر نظام‌مند شده بود، و مابعدالطبیعهٔ ارسطویی کاملاً برای جهان مسیحیت غرب شناخته شده بود. بوناونتورا بر کتاب جُمَل پتروس لومباردی تقریظی نوشت و از اندیشهٔ ارسطو آگاه بود. در نوشتارهای او بیش از آوگوستین انتظار داریم نه‌تنها عناصر بعید مدرسه‌گرایی و روش مدرسی را بیابیم، بلکه پذیرش تعدادی از آرای ارسطویی را هم ببینیم، زیرا بوناونتورا به‌هیچ‌وجه منکر همه چیز ارسطو نبود. برعکس، او ارسطو را در مقام فیلسوفی طبیعی تحسین می‌کرد؛ اگرچه در مورد مابعدالطبیعه یا دست‌کم الهیات او نظر مثبتی نداشت. بنابراین از دیدگاه قرن سیزدهمی، نظام بوناونتورایی یک آوگوستینوس‌گرایی جدید بود، آوگوستینوس‌گرایی‌ای که در طول قرن‌ها بسط یافته و در ارتباط با ارسطوگرایی بازاندیشی شده بود.

۴. پس دیدگاه بوناونتورا در باب نسبت کلی فلسفه با الهیات و دیدگاه او در باب ارسطوگرایی چه بود؟ می‌توان دو سؤال را با هم آورد، زیرا پاسخ به یکی پاسخ به دیگری را معلوم می‌سازد.

چنان‌که قبلاً اشاره شد، آوگوستینوس بین ایمان و عقل فرق گذاشت و بوناونتورا، با نقل کلماتی از او به این مضمون که در مورد باورهایمان مرهون مرجعیت و در مورد فهم‌هایمان مرهون عقل هستیم، بالطبع از او پیروی کرد.[1] شاید تصور شود که از این نتیجه می‌شود فلسفه و الهیات دو علم جداگانه‌اند و وجود فلسفهٔ مستقلی به شکل رضایت‌بخشی، دست‌کم به‌طور نظری، امکان دارد. در واقع بوناونتورا بین الهیات جزمی و فلسفه فرق واضح و روشنی می‌گذارد. مثلاً در زبدهٔ الهیات نظری[2] می‌گوید الهیات با خدا، یعنی برترین علت، آغاز می‌شود که فلسفه با او به پایان می‌رسد. به عبارت دیگر، الهیات، داده‌های خود را از وحی به دست می‌آورد و از خود خدا به سوی معلول‌هایش پیش می‌رود، درحالی‌که فلسفه با معلول‌های محسوس و مرئی آغاز می‌کند و خدا را به‌عنوان علت مدلل می‌سازد. او باز در کتاب دربارهٔ تحویل صناعات به الهیات[3] «فلسفهٔ طبیعی» را به طبیعیات و ریاضیات و مابعدالطبیعه تقسیم می‌کند، درحالی‌که، در رسالهٔ دربارهٔ شش روز آفرینش[4] فلسفه را به طبیعیات و منطق و اخلاق تقسیم می‌کند.

---

1. Aug., *De utilitate credendi*, 11, 25; Bonav., Breviloq., 1, 1, 4.
2. 1. 1.
3. *De Reductione Artium ad Theologiam*, 4.
4. *In Hexaemeron*, 4, 2.

با توجه به مطالب فوق، چگونه می‌توان اعتقاد داشت که قدیس بوناونتورا تمایز دقیقی را بین فلسفه و الهیات نمی‌پذیرفت؟ پاسخ این است که او بین این علوم به تمایزی روشمند و نیز به تمایز در موضوع قائل بود، اما اصرار داشت که هیچ نظام مابعدالطبیعی و فلسفی رضایت‌بخشی نمی‌توان آفرید؛ مگر این‌که فیلسوف با نور ایمان هدایت شود و در پرتو ایمان تفلسف کند. برای نمونه، او به‌خوبی آگاه بود که فیلسوف می‌تواند بدون یاری وحی به وجود خدا راه یابد. حتی اگر او با عقل خود و گواهی کتاب مقدس از این مطمئن نبوده باشد، فلسفهٔ ارسطو کافی است تا او را به این حقیقت متقاعد سازد. اما او قانع نبود که بگوید شناخت این‌چنینی خدا ناقص است و محتاج این‌که از ناحیهٔ وحی تکمیل شود؛ پیش رفت و گفت که چنین شناخت عقلانی محضی از جنبه‌های مهمی نادرست است و باید نادرست باشد. او این نکته را به‌نحو تجربی ثابت کرد. مثلاً «فلوطین اصیل‌ترین عضو مکتب افلاطون و تولیوس [= سیسرون][1] عضو مکتب آکادمی» به‌رغم این حقیقت که دیدگاه‌های آن‌ها در مورد خدا و نفس بر دیدگاه‌های ارسطو ترجیح داشتند به خطا رفتند، زیرا از غایت فراطبیعی انسان، از معاد حقیقی بدن و بهجت سرمدی، ناآگاه بودند.[2] بدون نور ایمان آن‌ها نمی‌توانستند این چیزها را بدانند و دقیقاً به این دلیل به خطا افتادند که نور ایمان را به‌دست نیاورده بودند. همین‌طور یک عالِم مابعدالطبیعهٔ صرف ممکن است به شناخت برترین علت دست یابد، اما اگر او فقط یک عالم مابعدالطبیعه است در آن‌جا توقف خواهد کرد و اگر آن‌جا بایستد برخطاست؛ زیرا او در مورد خدا آن‌گونه که واقعاً هست نمی‌اندیشد و نمی‌داند که خدا هم یکی و هم سه‌تاست. «دانش فلسفی راهی به سوی سایر علوم است؛ اما کسی که بخواهد در این دانش بازایستد در تاریکی فرو می‌رود.»[3] به‌عبارت‌دیگر، بوناونتورا منکر توانایی فیلسوف برای نیل به حقیقت نیست، ولی معتقد است انسانی که به فلسفه قانع است، یعنی فقط فیلسوف است، بالضروره به خطا می‌افتد. اگر کسی با دلیل بداند که فقط یک خدا وجود دارد و سپس، با نور ایمان، تصدیق کند که این وحدتْ وحدتِ ماهیت در تثلیث افراد است، این یک چیز است، و اگر انسان به وحدت خدا اکتفا کند، چیز کاملاً دیگری است. در مورد اخیر، چنین کسی وحدت ماهیت را برای نفی تثلیث اقانیم به

1. Tully
2. *In Hexaëm.*, 7, 3 ff.
3. *De Donis*, 3, 12.

اثبات می‌رساند و با این کار به خطا می‌افتد. اگر اعتراض شود که نفی تثلیث ضروری نیست، زیرا فیلسوف می‌تواند به‌طور کلی از وحی کنار بکشد، به‌طوری که معرفت فسلفی ولو ناقص او معتبر و حقیقی باقی بماند، بوناونتورا بی‌تردید پاسخ خواهد داد که اگر چنین کسی فقط فیلسوف است و بر فلسفه متکی است، قانع خواهد بود که خدا در ماهیت یکی است اما در اشخاص سه‌تا نیست؛ او برای این‌که آن را جبران و تکمیل کند باید قبلاً دارای نور ایمان باشد. نور ایمان استدلال‌های عقلانی در مورد وجود خدا را در دسترس ما قرار نمی‌دهد (فلسفه چنین چیزی است)، بلکه ضامن این است که فلسفه «گشوده» بماند و به روی خود چنان بسته نباشد که نتایج خطایی به بار آورد.

دیدگاه بوناونتورا در مورد ارسطوگرایی، به‌سادگی، از این مقدمات به دست می‌آید. بوناونتورا این را می‌پذیرد که ارسطو به‌عنوان فیلسوفی طبیعی، یعنی راجع به اشیای محسوس، فرد برجسته‌ای بود، آنچه او نخواهد پذیرفت این است که ارسطو یک عالم مابعدالطبیعهٔ حقیقی است، یعنی این‌که مابعدالطبیعهٔ ارسطو رضایت‌بخش است. برخی مردم با دیدن این‌که ارسطو در سایر علوم بسیار برجسته بود تصور کرده‌اند که او باید در مابعدالطبیعه هم حقیقت را به دست آورده باشد؛ اما این نتیجه به دست نمی‌آید، زیرا برای ساختن نظام مابعدالطبیعی رضایت‌بخش نور ایمان ضروری است. به‌علاوه، ارسطو در سایر علوم دقیقاً بدین‌سبب بسیار ماهر بود که ذهنیت و دلبستگی‌های او از نوعی بودند که او مایل به ساختن فلسفه‌ای نبود که آن سوی خود را نشان دهد. از این‌رو، او یافتن اصل جهان را در خارج از جهان رد کرد؛ مُثُل افلاطون را رد کرد[1] و جهان را سرمدی ساخت.[2] نتیجهٔ انکار نظریهٔ افلاطونی نه‌تنها انکار اصالت آفرینش، بلکه انکار معرفت خدا به جزئیات و انکار علم ازلی و مشیت الهی است.[3] همچنین نظریهٔ یگانگی عقل را دست‌کم ابن رشد به ارسطو نسبت داده است؛ نتیجهٔ آن انکار سعادت یا کیفر فردی بعد از مرگ است.[4] خلاصه، گرچه همهٔ فیلسوفانِ بی‌دین به خطا رفته‌اند، ارسطو بیش از افلاطون و فلوطین گرفتار خطا بود.

اگر انسان دیدگاه این فیلسوف کاتولیک را در نظر بگیرد احتمالاً خواهد توانست دید

---

1. *In Hexaëm.*, 6. 2.
2. *Ibid.*, 4.
3. *Ibid.*, 2-3.
4. *Ibid.*, 4.

واضح‌تری از نظریهٔ او در مورد ارتباط فلسفه و الهیات پیدا کند. برای مثال، بوناونتورا براهینی برای وجود خدا اقامه می‌کند، اما در این بین خود را ملحد نمی‌سازد و ایمان جزمی خود را به تثلیث انکار نمی‌کند. او در پرتو چیزی تفلسف می‌کند که قبلاً به آن باور دارد و آن نوع وحدت در خدایی را نتیجه نخواهد گرفت که تثلیث در اقانیم را نفی کند. از سوی دیگر، استدلال‌های او در مورد وجود خدا استدلال‌هایی عقلانی است؛ او در آن‌ها هیچ اشاره‌ای به اعتقاد جزمی نمی‌کند و ارزش چنین برهان‌هایی بر قابلیت یا عدم قابلیت فلسفی آن‌ها متکی است. فیلسوف، به بیان روان‌شناختی، استدلال‌های خود را در پرتو ایمانی که از قبل دارای آن است دنبال می‌کند و طی مطالعات فلسفی خود از آن‌ها دست نمی‌کشد، و ایمانش به او کمک می‌کند تا سؤال‌های صحیحی بپرسد و از نتایج ناصحیح دوری جوید؛ ولو در استدلال‌های فلسفی خود از ایمان هیچ استفادهٔ صوری به‌عمل نیاورد. البته شخص تومیست خواهد گفت که برای فیلسوف ایمان یک معیار بیرونی است، یعنی فیلسوف از ایمان خود قطع‌نظر می‌کند حتی اگر منکر آن نباشد؛ و یک بی‌دین، دست‌کم به طور نظری، می‌تواند در فلسفه به همان نتایج دست یابد. اما قدیس بوناونتورا پاسخ خواهد داد که، حتی اگر فیلسوف هیچ استفادهٔ صوری از اعتقاد جزمی در این یا آن استدلال مابعدالطبیعی نکند، یقیناً در پرتو ایمان تفلسف می‌کند و این امری مثبت است؛ فعل ایمان بر ذهن فیلسوف تأثیری مثبت دارد و او بدون آن ناگزیر به خطا خواهد افتاد. کسی نمی‌تواند دقیقاً بگوید که بوناونتورا فقط به حکمت کاملاً مسیحی‌ای باور داشت که به‌طور بیطرفانه‌ای شامل حقایق فلسفی و کلامی می‌شود، زیرا او در باب علوم از طبقه‌بندی‌ای پیروی می‌کرد که فلسفه عضوی از آن است؛ اما، با قبول این نکته، آدمی می‌تواند بگوید که آرمان او آرمان حکمتی مسیحی بود که در آن نور کلمه نه‌تنها بر روی حقایق کلامی بلکه بر روی حقایق فسلفی هم می‌تابد و بدون آن این حقایق به‌دست نمی‌آیند.

مدلل ساخته‌ام از آن‌جاکه قدیس بوناونتورا مسلماً از مسائل فلسفی بحث کرده است، استحقاق این را دارد که در تاریخ فلسفه جایی داشته باشد، و نمی‌دانم که چگونه می‌توان این حرف را مورد اعتراض جدی قرار داد، اما این حقیقت نیز به قوهٔ خود باقی است که او الهی‌دان بود، همانند الهی‌دانان نوشت، و واقعاً سؤالات و مسائل فلسفی را به خاطر خودشان مورد توجه قرار نداد. قدیس توماس آکوئینی نیز در درجهٔ اول الهی‌دان بود و

عمدتاً در مقام یک الهی‌دان می‌نوشت، اما او مسائل فلسفی را به‌تفصیل مورد توجه قرار داد و حتی برخی آثار فلسفی تألیف کرد؛ کاری که قدیس بوناونتورا انجام نداد. تفسیر بر جُمَل چیزی نبود که امروزه کاری فلسفی به شمار آید. از این‌رو، هنگامی که پروفسور ژیلسون، در پژوهش عالی خود در مورد اندیشهٔ فلسفی بوناونتورا، معتقد است که یک نظام فلسفی بوناونتورایی وجود دارد و روح و مضمون آن را می‌توان به صراحت تعیین کرد، به نظر می‌رسد که مبالغه می‌کند. دیدیم که بوناونتورا فلسفه را علم معیّنی، جدای از الهیات، می‌دانست، اما تا آن‌جا که به خود او مربوط می‌شود، می‌توان او را فیلسوفی «کاملاً اتفاقی» نامید. البته به معنایی همین حرف در مورد هر متفکر قرون وسطایی که در درجهٔ اول الهی‌دان بود صادق است، حتی در مورد قدیس توماس؛ اما این حرف بیشتر در مورد متفکری مطرح است که عمدتاً با تقرب نفس به خدا سروکار دارد. به‌علاوه، ژیلسون احتمالاً گرایش به مبالغه در مورد دشمنی بوناونتورا با فلسفهٔ الحادی، و مخصوصاً با ارسطو دارد. در واقع می‌پذیریم که بوناونتورا بر مابعدالطبیعهٔ ارسطویی حمله برد (این حقیقتی است که نمی‌توان انکار کرد) و معتقد بود هر فیلسوفی که صرفاً فیلسوف ناگزیر به خطا خواهد افتاد؛ اما در این زمینه لازم است این حقیقت را به‌یاد آوریم که توماس نیز بر ضرورت اخلاقی وحی اصرار داشت. بوناونتورا و توماس در این نکته اتفاق نظر داشتند. آن‌ها، هر دو، مخالف فلسفهٔ الحادی‌ای بودند که با مسیحیت ناسازگار بود؛ هرچند در خصوص این‌که دقیقاً چه نکاتی را باید رد کرد و شخص تا کجا می‌تواند دنباله‌رو ارسطو باشد با هم اختلاف داشتند.

هرچند تصور می‌کنم نبوغ پروفسور ژیلسون برای فراچنگ‌آوردن روح ویژهٔ هر متفکری و عرضهٔ آن در خلاصه‌ای روشن باعث می‌شود که او در جنبهٔ نظام‌وار فلسفهٔ بوناونتورا مبالغه کند و تضادی بزرگ‌تر از آنچه احتمالاً در حقیقت وجود دارد بین نظریات بوناونتورا و توماس بیابد، نمی‌توانم با این داوری پروفسور فرناند وان اشتین‌برگن[1] موافق باشم که «فلسفهٔ قدیس بوناونتورا یک ارسطوگرایی التقاطی و نوافلاطونی است و در خدمت الهیات آوگوستینی قرار دارد.» این‌که بوناونتورا ارسطوگرایی را به‌نحو قابل ملاحظه‌ای مورد استفاده قرار داد کاملاً صحیح است، اما

1. M. Fernand Van Steenberghen, *Arisote en Occident*, p. 147.

منبع الهام فلسفهٔ او، به عقیدهٔ من، چیزی است که چون کلمهٔ بهتری نداریم آن را «آوگوستینی» می‌نامیم. همچنان‌که در خصوص گیوم اوورنی اشاره کردم، این امر تا اندازهٔ زیادی به دیدگاه شخصی وابسته است، خواه شخص آن متألهان آوگوستینی را، که نظریات ارسطویی برگزیده‌ای را در فلسفه پذیرفته‌اند، ارسطوییان ناقص بنامد و خواه آوگوستینی‌ها تعدیل‌شده، اما در مورد شخصی که مرکز همهٔ دلبستگی‌هایش عروج نفس به سوی خداست، کسی که این‌چنین بر فعل اشراقی خدا تأکید کرد و کسی که، همان‌طور که خود اشتین‌برگن هنگام نقادی ژیلسون می‌گوید، هرگز فلسفه‌ای را به خاطر خودش طرح نکرد، به نظرم می‌رسد که «آوگوستینی» تنها کلمهٔ مناسب برای توصیف اندیشهٔ او باشد؛ ولو هیچ دلیلی بهتر از این اصل نداشته باشیم که «بخش بزرگ‌تر بخش کوچک‌تر را روشن می‌سازد»[1] و این‌که روح سخن را باید بر نصّ آن مقدم داشت.

1. *maior pars trahit minorem*

فصل بیست‌وششم

قدیس بوناونتورا ـ ۲: وجود خدا

روح برهان‌های بوناونتورا در مورد وجود خدا ـ برهان‌های برگرفته از جهان محسوس ـ شناخت پیشینی خدا ـ استدلال آنسلمی ـ استدلال برگرفته از حقیقت

۱. دیدیم که قدیس بوناونتورا، همانند قدیس آوگوستینوس، اساساً به ارتباط نفس با خدا علاقه‌مند بود. این علاقه بر بحث او از برهان‌های وجود خدا تأثیر گذاشت و عمدتاً به ارائهٔ برهان‌ها به‌عنوان گام‌های عروج نفس به سوی خدا پرداخت، یا بهتر است بگویم از نقش آن‌ها در عروج نفس به سوی خدا سخن گفت. بنابراین باید دانست خدایی که نتیجهٔ برهان‌هاست صرفاً یک اصل انتزاعی عقل نیست، بهتر است بگویم خدای آگاهی مسیحی است؛ خدایی است که انسان‌ها او را می‌پرستند. البته مقصودم این نیست که بگویم، از نظرگاه هستی‌شناختی، بین خدای «فیلسوفان» و خدای تجربی تضاد یا تنش سازش‌ناپذیری وجود دارد؛ اما از آن‌جا که بوناونتورا در درجهٔ اول به خدا به‌عنوان متعلَّق عبادت و دعا، و به‌عنوان هدف نفس بشری علاقه‌مند است، میل دارد که نقش برهان‌ها

را هرچه بیشتر توجه‌دادن آدمی به تجلی یا خودفرانمایی خدا، خواه در جهان مادی و خواه در درون خود نفس، بداند. در واقع، همچنان‌که آدمی انتظار دارد، تأکید او بیش از برهان‌های برگرفته از جهان مادی، یعنی از بیرون، بر برهان‌های برگرفته از درون است. او یقیناً وجود خدا را از راه جهان محسوس خارجی اثبات می‌کند (آوگوستینوس همین کار را کرده بود) و نشان می‌دهد که چگونه آدمی می‌تواند از معرفت به موجودات متناهی، ناقص، مرکب، متحرک، و ممکن‌الوجود به شناخت موجود نامتناهی، کامل، بسیط، بی‌حرکت، و واجب‌الوجود ارتقا یابد؛ اما برهان‌های او به‌طور نظام‌مند ساخته‌وپرداخته نشده‌اند و دلیل آن نه توانایی بوناونتورا در شرح و بسط جدلی برهان‌ها، بلکه بیشتر اعتقاد اوست به این‌که وجود خدا برای نفس، چنان از راه تفکر در او بدیهی است که آفرینش بیرون از ذهن، اساساً، به این کار می‌آید که وجود خدا را به‌یاد ما بیاورد. دیدگاه او دیدگاه داود پیامبر است، آن‌جا که در زبور می‌گوید: «آسمان‌ها نمایانگر شکوه خدایند و فلک بیانگر آثار اوست»[1]. از این‌رو کاملاً درست است که نقص موجودات متناهی و ممکن‌الوجود مستلزم و اثبات‌کنندهٔ موجود کامل مطلق یعنی خداست، اما بوناونتورا به شیوه‌ای واقعاً افلاطونی می‌پرسد «عقل چگونه می‌تواند بداند که موجودی معیوب و ناقص است، اگر از موجودی بی‌هیچ نقص شناختی نداشته باشد؟»[2] به‌عبارت‌دیگر، تصور نقْص تصور کمال را پیش‌فرض دارد، به‌طوری‌که تصور کمال را نمی‌توان فقط از راه سلب و انتزاع به‌دست آورد و ملاحظهٔ مخلوقات در تناهی و نقص و وابستگی‌شان فقط شأن تذکر برای نفس دارد یا آگاهی نفس را نسبت به چیزی که به معنایی برای نفس از پیش بدیهی و شناخته شده است واضح‌تر می‌کند.

۲. قدیس بوناونتورا ابداً منکر این نیست که وجود خدا را می‌توان از راه مخلوقات اثبات کرد؛ برعکس او به اثبات آن می‌پردازد. او در تفسیر بر کتاب جُمَل[3] اظهار می‌دارد همچنان‌که علت را می‌توان از راه معلول شناخت، خدا را هم می‌توان از راه مخلوقات شناخت، و ادامه می‌دهد که این نحوه از شناخت برای آدمی طبیعی است تا آن‌جا که اشیای محسوس ابزارهایی باشند که به وسیلهٔ آن‌ها به شناخت «معقولات»[4]، یعنی

1. *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum.*

2. *Itin.*, 3, 3.

3. 1. 3, 2: *Utrum, Deus sit cognoscibilis per creaturas.*

4. *intelligibilia*

موجودات متعالی از حس، نایل شویم. باوجوداین، تثلیث مقدس را نمی‌توان از همین راه، یعنی از راه نور طبیعی عقل، اثبات کرد؛ زیرا نه با انکار برخی خواص و حدود مخلوقات، و نه از راه ایجابیِ نسبت‌دادن برخی کیفیات مخلوقات به خدا نمی‌توانیم تثلیث در اشخاص را نتیجه بگیریم.[1] بوناونتورا بر همین اساس امکان شناخت طبیعی و «فلسفی» خدا را به‌طور واضح به ما یاد می‌دهد و اشارهٔ او به حالت طبیعی و روان‌شناختیِ چنین تقربی به خدا از راه موجودات محسوس ماهیتاً ارسطویی است. او همچنین در کتاب دربارهٔ شش روز آفرینش[2] دلیل می‌آورد که اگر موجودی هست که خلق شده است، باید نخستین موجود وجود داشته باشد، زیرا باید علتی وجود داشته باشد؛ اگر موجودی «بالغیر»[3] وجود دارد، باید موجودی «غیربنفسه»[4] وجود داشته باشد؛ اگر موجود مرکبی وجود دارد، باید موجود بسیطی هم باشد؛ اگر موجود متغیری وجود دارد، باید موجود نامتغیری هم وجود داشته باشد، «چون‌که موجود متحرک به موجود نامتحرک تحویل می‌شود»[5]. بدیهی است که جملهٔ اخیر اشاره‌ای به برهان ارسطویی در باب وجود محرک نامتحرک است، گرچه بوناونتورا از ارسطو فقط برای این نام می‌برد که بگوید او در مورد سرمدیت جهان از همین راه استدلال کرد و در همین نقطه هم بر خطا رفت.

بوناونتورا همچنین در مقالهٔ دربارهٔ راز تثلیث[6] مجموعه‌ای از استدلال‌های کوتاهی را می‌آورد تا نشان دهد که مخلوقات چگونه آشکارا بر وجود خدا گواهی می‌دهند. برای نمونه، اگر «موجود بالغیر»[7] وجود دارد، باید «موجود نه بالغیر»[8] یعنی «بنفسه» هم وجود داشته باشد، زیرا هیچ چیزی نمی‌تواند خود را از حالت عدم به حالت وجود آورد؛ در نهایت باید نخستین موجودی که قائم‌بالذات است وجود داشته باشد. همچنین اگر «ممکن‌الوجودی»[9]، یعنی موجودی که می‌تواند وجود داشته باشد و می‌تواند معدوم باشد، وجود دارد، باید «ضروری‌الوجودی»[10]، یعنی موجودی که هیچ امکان عدم ندارد، هم وجود داشته باشد، زیرا این امر برای توضیح وجودیافتن موجودی ممکن ضروری

---

1. 1 *Sent.*, 3, 4.
2. 5, 29.
3. *ab alio*
4. *a se*
5. *quia mobile reducitur ad immobile*
6. 1. 1, 10-20.
7. *ens ab alio*
8. *ens non ab alio*
9. *ens possibile*
10. *ens necessarium*

است؛ و اگر «موجودی بالقوه»[1] وجود دارد، باید «موجودی بالفعل»[2] هم وجود داشته باشد، زیرا هیچ قوه‌ای قابل تبدیل به فعلیت نیست مگر با عاملیت چیزی که خودش فعلیت دارد؛ و در نهایت باید «فعل بَحت»[3]، موجودی که فعلیت محض است بی‌هیچ قوه‌ای، یعنی خدا، وجود داشته باشد. همچنین اگر «موجودی تغییرپذیر»[4] وجود دارد، باید «موجودی تغییرناپذیر»[5] هم وجود داشته باشد؛ زیرا، همان‌طور که خود فیلسوف اثبات می‌کند، حرکت از جنبهٔ مبدأ خود دارای موجودی نامتحرک است و به‌خاطر موجود نامتحرک، که علت غایی آن است، وجود دارد.

در واقع از چنین قطعاتی، آن‌جا که بوناونتورا استدلال‌های ارسطویی را به‌کار می‌گیرد، ممکن است به نظر آید اظهاراتی به این مضمون که بوناونتورا نقش گواهی مخلوقات بر وجود خدا را تعالی نفس به سوی خدا تلقی می‌کرد و وجود خدا را حقیقتی بدیهی می‌گرفت نمی‌توانند دوام داشته باشند. اما او در چندین جا[6] این را کاملاً روشن می‌کند که او جهان محسوس را همانند آینهٔ خدا می‌داند و معرفت حسی یا معرفت حاصل از حس و تفکر دربارهٔ موجودات محسوس را، رسماً اولین گام از گام‌های عروج روحانی نفس می‌داند، که در این حیات، بالاترین گام آن عبارت از معرفت تجربی به خدا از راه «نقطهٔ اوج فکر»[7] یا «بارقهٔ وجدان»[8] است (او در این نقطه خود را به سنت آوگوستینوس و سن ویکتوری‌ها مؤمن نشان می‌دهد)، درحالی‌که در خودِ مقاله دربارهٔ راز تثلیث، آن‌جا که برهان‌های مورد استناد را می‌آورد، با تأکید تمام اثبات می‌کند که وجود خدا بی‌تردید حقیقتی است که فطرتاً در ذهن بشری جای دارد.[9] او، علاوه بر آنچه قبلاً در این باب گفته است، ادامه می‌دهد که برای اثبات این‌که وجود خدا حقیقت تردیدناپذیری است راه دومی هم وجود دارد. این راه دوم عبارت از اثبات این است که چیزی که هر مخلوقی بر آن گواه است حقیقت تردیدناپذیری است؛ در این نقطه است که او سلسلهٔ برهان‌ها، یا بهتر است بگویم قراینِ خود را مبنی بر این‌که هر مخلوقی واقعاً

---

1. *ens in potentia* 2. *ens in actu* 3. *actus purus*
4. *ens mutabile* 5. *ens immutabile*
6. For example, in the *Itinerarium mentis in Deum,* c. 1. 7. apex mentis
8. *synderesis scintilla*
9. *quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum.*

بر وجود خدا گواهی می‌دهد می‌آورد. در ادامه می‌افزاید برای اثبات این‌که وجود خدا نمی‌تواند مورد تردید باشد راه سومی نیز وجود دارد؛ و تقریر خود از برهان قدیس آنسلم در گفت‌وگوی با غیر را ارائه می‌دهد. اصلاً هیچ شکی نمی‌توان داشت که بوناونتورا به این‌که وجود خدا بدیهی است و نمی‌تواند مورد تردید باشد اذعان دارد. سؤال ما بیشتر این است که دقیقاً مقصود او از آن چیست و این را در بخش بعد مورد توجه قرار خواهیم داد.

۳. در آغاز بوناونتورا این تصور را نداشت که هر کسی دارای معرفت صریح و روشنی از خداست، چه رسد به این‌که آدمی چنین معرفتی را از بدو تولد و یا با نخستین استفاده از عقل خود داشته باشد. او به‌خوبی از وجود بت‌پرستان و «بی‌خردان»[1]، نادان‌هایی که در دل می‌گفتند خدایی وجود ندارد، آگاه بود. البته وجود بت‌پرستان چندان مشکلی نیست، زیرا بت‌پرستان و بی‌دینان بیش از آن‌که وجود خدا را انکار کنند دارای تصور خطایی از خدا هستند. اما در مورد بی‌خردان چه می‌گویید؟ بی‌خردان مثلاً می‌بینند که کافران همیشه در این جهان کیفر نمی‌بینند یا دست‌کم آن‌ها در این جهان گاهی خوشبخت‌تر از هر آدم خوبی به نظر می‌رسند؛ از این نتیجه می‌گیرند که در این جهان هیچ مشیت الهی و هیچ حکمرانی الهی وجود ندارد.[2] به‌علاوه، او صریحاً در پاسخ به این ایراد که اثبات وجود چیزی که بدیهی است، چیزی که هیچ تردیدی در آن نیست، بی‌فایده است، اذعان می‌کند[3] که گرچه وجود خدا، تا آن‌جا که با شواهد عینی سروکار دارد، تردیدناپذیر است، می‌تواند «به سبب نقص توجه ما»[4] مورد تردید باشد. آیا این امر به نظر نمی‌آورد که گویی بوناونتورا چیزی بیش از این نمی‌گوید که وجود خدا، در عینیت، تردیدناپذیر است (یعنی قراین، اگر مورد توجه قرار گیرد، تردیدناپذیر و قطعی است) اما در ذهنیت (یعنی به علت این‌که این یا آن انسان به شواهد عینی توجه کافی نکرده است) امکان دارد که مشکوک باشد؛ و اگر وقتی می‌گوید وجود خدا تردیدناپذیر و بدیهی است مقصودش همین است، فرق موضع او با موضع قدیس توماس در چیست؟

---

1. insipiens
2. *De Mysterio Trinitatis*, 1, 1, *conclusio*.
3. *Ibid.*, 12.
4. *propter defectum considerationis ex parte nostra*

به نظر می‌رسد پاسخ چنین باشد. هرچند بوناونتورا در هر انسانی وجود تصور صریح و واضحی از خدا را مسلم نمی‌گرفت ــ، تا چه رسد به مشاهده یا تجربهٔ مستقیم خدا ــ، او یقیناً در هر انسانی وجود آگاهی ضعیفی از خدا را بدیهی می‌گرفت، معرفت ضمنی‌ای که نمی‌توان کاملاً منکر آن شد و می‌تواند تنها از راه تفکر درونی به آگاهی صریح و واضحی تبدیل شود؛ حتی اگر گاهی به این نیازمند باشد که با تفکر در جهان محسوس تقویت شود. بنابراین، شناخت عمومی خدا شناختی ضمنی است نه صریح؛ اما این شناخت به این معنا ضمنی است که فقط به واسطهٔ تفکر درونی می‌توان آن را دست‌کم به شناخت صریح تبدیل کرد. قدیس توماس معرفت ضمنی به خدا را پذیرفت، اما مقصود او این بود که ذهن می‌تواند از راه تفکر در موجودات محسوس و از راه استدلال از معلول به علت به شناسایی وجود خدا راه یابد، درحالی‌که قدیس بوناونتورا از معرفت ضمنیْ چیزی بیشتر، یعنی معرفت واقعی به خدا، را در نظر داشت؛ آگاهی ضعیفی که بدون مراجعه به جهان محسوس می‌تواند به معرفت صریحی تبدیل شود.

به‌کارگیری این دیدگاه در مورد مثال‌های مشخص بوناونتورا ممکن است فهم آن را آسان‌تر سازد. برای نمونه، هر انسانی دارای میل طبیعی به سعادت است.[1] اما سعادت عبارت از تملک خیر متعالی است، که خداست. بنابراین، هر انسانی مشتاق به خداست. اما هیچ اشتیاقی بدون شناختی[2] از امر مورد اشتیاق نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس این معرفت که خدا یا خیر متعالی وجود دارد بالذات در نفس هست.[3] همین‌طور نفس ناطقه به خود دارای معرفتی بالذات است، زیرا خود برای خودش حاضر است و به‌واسطهٔ خودش قابل شناخت است. اما خدا برای نفس حضور بیشتری دارد و قابل شناخت است. ازاین‌رو، شناخت خدای نفس در خود نفس جای دارد. اگر اعتراض شود نفس چیزی متناسب با قوهٔ شناسایی خود آن چیز است درحالی‌که خدا این‌چنین نیست، می‌توان این‌گونه پاسخ داد که اگر این سخن درست باشد نفس هرگز نمی‌تواند به شناخت خدا راه یابد؛ پس این سخن آشکارا خطاست.[4]

پس براساس استدلال فوق، ارادهٔ بشری فطرتاً به سوی خیر متعالی که خداست

---

1. *appetitus beatitudinis* 2. *sine aliquali notitia* 3. *De Mysterio Trinitatis*, 1, 1. 7.
4. *Ibid.*, 10.

تمایل دارد و این تمایل نه‌تنها توضیح‌ناپذیر است، مگر این‌که خیر متعالی یعنی خدا واقعاً وجود داشته باشد، بلکه معرفتی «پیشینی» به خدا را هم مسلم می‌سازد.[1] این شناخت بالضروره صریح یا واضح نیست، زیرا اگر چنین بود باید هیچ ملحدی وجود نمی‌داشت؛ پس ضمنی و مبهم است. اگر ایراد بگیرند که این نوع شناخت ضمنی و مبهم اصلاً شناخت نیست، می‌توان پاسخ داد شخص بی‌تعصبی که در مورد تمایل اراده‌اش به سعادت فکر می‌کند می‌تواند به این فهم برسد که جهت اراده‌اش بر وجود چیز کاملی دلالت دارد و این چیز، یعنی خیر کامل، باید وجود داشته باشد و این همان چیزی است که ما خدا می‌نامیم. او نه‌تنها خواهد فهمید که با جست‌وجوی سعادت در جست‌وجوی خداست، بلکه خواهد دانست که خود این جست‌وجو گویی بر تصور مبهمی از خدا اشاره دارد، زیرا چیزی را که «کاملاً» ناشناخته است نمی‌توان جست‌وجو کرد. ازاین‌رو با تأمل در خود، در وابستگی خود نفس، در تمایل خود نفس به حکمت، آسایش، یا خوشی، نفس می‌تواند وجود خدا و حتی حضور خدا یعنی فعل خدا در درون نفس را تصدیق کند. نفس لازم نیست که خارج از خود را جست‌وجو کند؛ نفس فقط باید از پند آوگوستینوس پیروی کند و در درون خود فرو رود، آن‌گاه خواهد دید که هرگز بدون تصور مبهم، آگاهی ضعیفی، و شناختی «بالقوه» از خدا نبوده است. جستن سعادت (و هر انسانی باید در جست‌وجوی سعادت باشد) و انکار وجود خدا تناقض است، انکار زبانی چیزی که انسانْ با اراده و، دست‌کم در باب حکمت، با عقل خود آن را تصدیق می‌کند. این‌که آیا این شیوهٔ استدلال معتبر است یا نه، در نظر ندارم که آن را این‌جا مورد بحث قرار دهم. بدیهی است که این استدلال در معرض این ایراد، وارد یا ناوارد، است که اگر خدایی وجود نداشته باشد آن‌گاه میل به سعادت ممکن است «بیهوده»[2] یا دارای علتی غیر از وجود خدا باشد. اما لااقل روشن است که فرض قدیس بوناونتورا تصوری فطری از خدا به آن صورت خامی که لاک[3] بعدها بر پایهٔ آن به تصورات فطری حمله برد نیست. همچنین هنگامی که بوناونتورا اظهار می‌دارد نفس خدا را حاضرترین چیز برای

---

۱. این‌جا در سخن از تمایل «بالذات» اراده، مقصودم استعمال این اصطلاح به معنایی دقیقاً الهیاتی نیست، بلکه بیشتر به این معناست که ارادهٔ بشری در واقع برای دستیابی به خدا جهت می‌یابد: صرف‌نظر از این مسئله که آیا «اصولاً میلی ذاتی برای رؤیت خدا» (*desiderium naturale videndi Deum*) وجود دارد یا نه.

2. frustra

3. Locke

خود می‌داند، هستی‌گرایی را اثبات نمی‌کند یا نمی‌گوید که نفس خدا را مستقیماً می‌بیند: مقصود او این است که نفس، با اذعان به وابستگی خود، اگر تأمل کند اذعان می‌کند که تصویری از خداست؛ نفس خدا را در تصویرش می‌بیند. همان‌طور که نفس خود را بالضروره می‌شناسد، یعنی از خود آگاه است، خدا را هم دست‌کم به‌نحو ضمنی بالضروره می‌شناسد. نفس با تأمل در خود، بدون رجوع به جهان خارجی، می‌تواند این آگاهی ضمنی را صریح سازد. این‌که آیا عدم رجوع به جهان خارجی چیزی بیش از امری صوری است، به این معنا که جهان خارجی صریحاً مورد نظر نیست، شاید قابل بحث باشد.

۴. دیدیم که به نظر بوناونتورا خود استدلال‌های مأخوذ از جهان خارجی، نوعی آگاهی از خدا را مفروض می‌گیرند، زیرا او می‌پرسد ذهن چگونه می‌تواند بداند که موجوداتِ محسوسْ معیوب و ناقص‌اند اگر که از کمال، که در مقایسه با آن به نقایص مخلوقات اذعان می‌کند، هیچ آگاهی قبلی نداشته باشد. این دیدگاه باید هنگام بررسی تعبیر او از برهان آنسلم، که از گفت‌وگوی با غیر اقتباس کرد، مد نظر باشد.

قدیس بوناونتورا در تفسیر بر کتاب جُمَل[1] استدلال آنسلمی را از سر گرفت. خدا چیزی است که چیزی بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد. اما چیزی که نمی‌توان تصور کرد که وجود ندارد بزرگ‌تر از چیزی است که می‌توان تصور کرد وجود ندارد. بنابراین، از آن‌جا که خداوند چیزی است که چیزی بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد، نمی‌توان تصور کرد که خدا وجود ندارد. او در راز تثلیث[2] این استدلال را با کمی تفصیل بیشتر نقل و بیان می‌کند و خاطرنشان می‌کند[3] که اگر کسی نظریهٔ خطایی در مورد خدا داشته باشد و نداند که او چیزی است که چیزی بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد امکان این هست که شک به‌وجود آید. ذهن به‌محض این‌که بفهمد تصور خدا چیست، نه‌تنها باید این را بداند که وجود خدا نمی‌تواند مورد شک باشد، بلکه باید این را هم بداند که عدم وجود او را حتی نمی‌توان تصور کرد. در خصوص ایراد گونیلو[4] راجع به بهترین جزیره در میان همهٔ جزایر ممکن، بوناونتورا پاسخ می‌دهد[5] که در این‌جا هیچ وجه تشابهی وجود ندارد،

1. 1, 8, 1, 2.
2. 1, 1, 21-4.
3. *Ibid., Conclusio.*
4. Gaunilo
5. *De Mysterio Trinitatis*, 1, 1, 6.

زیرا درحالی‌که هیچ تناقض پیچیده‌ای در مفهوم وجودی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان به تصور آورد وجود ندارد، تصور جزیره‌ای که بهتر از آن را نمی‌توان به تصور آورد «تناقض در عبارت‌ها»[1] است، زیرا «جزیره» حاکی از موجود ناقصی است، درحالی‌که «چیزی که بهتر از آن را نمی‌توان به تصور آورد» دالّ بر موجود کاملی است.

ممکن است به نظر آید که این روش استدلال روشی صرفاً جدلی است، اما همچنان‌که قبلاً اشاره شد بوناونتورا تصور کامل را صرفاً ناشی از سلب نقص مخلوقات تلقی نمی‌کرد، بلکه چیزی تلقی می‌کرد که پیش‌فرض فهم ما از نقص مخلوقات است، دست‌کم به این معنا که میل انسان به کمال، بر یک آگاهی قبلی دلالت دارد. بوناونتورا مطابق با سنت افلاطونی ـ آوگوستینی، یک تصور فطری واقعی از کمال را مفروض گرفت، که نمی‌تواند چیزی جز نقش خدا بر روی نفس باشد، نه به این معنا که نفس کامل است، بلکه به این معنا که نفس تصور کمال را در پرتو نور الهی، به‌واسطهٔ اشراق الهی، دریافت می‌کند یا تشکیل می‌دهد. این تصور چیزی سلبی نیست، که تحقق آن را در وجود عینی و واقعی بتوان انکار کرد، زیرا حضور خود این تصور بالضروره بر وجود خدا دلالت دارد. می‌توان دست‌کم بین نظریهٔ بوناونتورا و نظریهٔ دکارت به شباهتی پی برد.[2]

۵. استدلال مطلوب قدیس آوگوستینوس در مورد وجود خدا استدلالی مبتنی بر حقیقت و وجود حقایق سرمدی بود؛ بوناونتورا نیز این استدلال را مورد استفاده قرار داد. مثلاً، هر قضیهٔ ایجابی چیزی را به‌عنوان صادق اثبات می‌کند؛ اما تصدیق هر حقیقتی همچنین تصدیق علت همهٔ حقایق است.[3] حتی اگر کسی بگوید که فلانی کودن است، این سخن، صحیح یا غلط، وجود حقیقت اولیه‌ای را تصدیق می‌کند؛ و حتی اگر کسی اظهار دارد که هیچ حقیقتی وجود ندارد، این سلب را به‌عنوان صادق تصدیق می‌کند و بنابراین به وجود مبنا و علت حقیقت اشاره دارد.[4] به هیچ حقیقتی جز از راه حقیقتی اولیه نمی‌توان پی برد؛ حقیقتی که به‌واسطهٔ آن هر حقیقت دیگری را درمی‌یابیم، حقیقتی تردیدناپذیر است. بنابراین، از آن‌جا که حقیقت اولیه خداست،

---

1. *oppositio in adiecto*

۲. در مورد تصور کامل ← تفسیر ژیلسون بر گفتار در روش.

3. 1 *Sent.*, 8, 1, 2, *conclusio*.

4. *Ibid.*, 5 and 7. Cf. *De Mysterio Trinitatis*, 1, 1, 26.

وجود خدا تردیدناپذیر است.[1]

اما این‌جا نیز بوناونتورا استدلالی صرفاً لفظی و جدلی را دنبال نمی‌کند. او در قطعه‌ای از دربارهٔ شش روز آفرینش[2]، آن‌جا که خاطرنشان می‌کند که کسی که می‌گوید حقیقتی وجود ندارد با خود در تناقض است، زیرا تصدیق خود را به این‌که حقیقتی وجود ندارد حقیقت می‌داند، می‌گوید نورِ نفسْ حقیقت است، که چنان نفس را منور می‌سازد که نفس نمی‌تواند وجود حقیقت را بدون تناقض با خود انکار کند، در سفر ذهن به سوی خدا[3] اظهار می‌کند که ذهن فقط در پرتو نور الهی می‌تواند حقایق سرمدی را درک کند و نتایج یقینی و ضروری را بگیرد. عقل هیچ حقیقتی را با یقین نمی‌تواند درک کند؛ جز با راهنمایی خود حقیقت. پس انکار وجود خدا صرفاً ارتکاب تناقضی جدلی نیست، بلکه درعین‌حال انکار وجود منشأ نوری است که برای نیل ذهن به یقین ضروری است، نوری که «هر انسانی را که به این دنیا پای گذاشته است منور می‌کند»[4]؛ این کار انکار منشأ چیزی است که خود از این منشأ ناشی می‌شود.

1. *De Mysterio Trinitatis*, 1, 1, 25.

2. 4, 1.

3. 3, 2 ff.

4. *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*

فصل بیست‌وهفتم

قدیس بوناونتورا ـ ۳: نسبت مخلوقات با خدا

مثال‌باوری ـ معرفت الهی ـ عدم امکان آفرینش از ازل ـ خطاهایی که از انکار مثال‌باوری و آفرینش ناشی می‌شوند ـ شباهت مخلوقات با خدا، تشابه ـ آیا این جهان بهترین جهان ممکن است؟

۱. دیدیم که خطوط استدلال مورد قبول بوناونتورا نه به محرک نامتحرک متعالی و محاطِ در خود ارسطو (گرچه او از به‌کارگیری اندیشهٔ این فیلسوف اکراهی ندارد و هرجا که مناسب ببیند به او استناد می‌کند) بلکه به خدایی رهنمون شد که هم متعالی و هم کامل است،[1] خیری است که موجب اراده است، حقیقتی است که نه‌تنها بنیان همهٔ حقایق جزئی، بلکه همچنین نوری است که با تابش خود در درون نفس فهم حقایق را ممکن می‌سازد، اصلی است که در نفس بشری و در طبیعت منعکس می‌شود، و کامل مطلقی است که مسبب تصور کامل در درون نفس بشری است. بدین‌ترتیب دلایل وجود خدا با حیات روحانی نفس دارای ارتباطی نزدیک‌اند و برای نفس خدایی را نشان می‌دهند که

1. at once transcendent and immanent

نفس، ولو نیمه‌آگاهانه، همواره در جست‌وجوی اوست؛ خدایی که همواره در نفْس دست‌اندرکار بوده است. معرفت بیشتر به خدایی که به‌واسطهٔ وحی معلوم است، معرفت فلسفی را به اوج می‌رساند و مراحل بالاتری از حیات روحانی و امکان وحدت نزدیک‌تری با خدا را برای نفس فراهم می‌کند. از این‌رو، فلسفه و الهیات با هم تلفیق شده‌اند؛ اولی به دومی رهنمون می‌شود و دومی بر معنای عمیق‌تر اولی پرتو می‌افکند.

یکپارچگی مشابهی از فلسفه و الهیات را می‌توان در نظریهٔ مثال‌باوری بوناونتورا دید، که به نظر او موضوع فوق‌العاده مهمی بود. او در دربارهٔ شش روز آفرینش[1] مثال‌باوری را نقطهٔ مرکزی مابعدالطبیعه قرار می‌دهد. می‌گوید اهل مابعدالطبیعه از ملاحظهٔ جوهر مخلوق و فردی به جوهر نامخلوق و کلی راه می‌یابد (البته نه به معنای وحدت وجودی) و بنابراین، تا آن‌جا که او به‌طور کلی با اصل اساسی همهٔ موجودات سروکار دارد، شبیه به فیلسوف طبیعی است که او نیز اصول موجودات را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، درحالی‌که تا آن‌جا که خدا را به‌عنوان غایت نهایی در نظر می‌گیرد با فیلسوف اخلاق در مورد موضوع پژوهش تا اندازه‌ای وحدت نظر دارد؛ فیلسوفی که باز خیر متعالی را به‌عنوان آخرین غایت مورد ملاحظه قرار می‌دهد و توجه خود را به سعادت در نظام عملی و فکری مبذول می‌دارد. اما چون عالم مابعدالطبیعهْ خدا، موجود متعالی، را علت مثالی همهٔ موجودات می‌بیند هیچ‌کس دیگری را در موضوع خود سهیم نمی‌کند («عالم مابعدالطبیعه با هیچ‌کس ارتباط نمی‌گیرد و سخن نمی‌گوید»)[2]. اما عالم مابعدالطبیعه اگر به حقیقتی در مورد عالَم مثال دست یابد نمی‌تواند در صرف این واقعیت متوقف باشد که خدا علت مثالی همهٔ موجودات است، زیرا «واسطهٔ» آفرینش، مظهر آشکار پدر و مثال همهٔ مخلوقات، کلمهٔ الهی است. البته او دقیقاً در مقام فیلسوف نمی‌تواند به شناخت معینی از کلمه دست یابد؛[3] اما در این هنگام اگر راضی است که فقط فیلسوف باشد دچار خطا خواهد شد. او باید در پرتو ایمان به فراسوی فلسفه پیش رود و بفهمد که کلمهٔ الهی علت مثالی همهٔ موجودات است. ازاین‌رو، نظریهٔ صرفاً فلسفی مثال‌باوری، راه را برای الهیاتِ کلمه هموار می‌سازد و متقابلاً الهیاتِ کلمه نوری را بر حقیقت حاصل

1. 1,13.

2. *cum nullo co mmunicat et verus est metaphysicus*

3. *In Hexaëm.*, 1, 13.

از فلسفه می‌افکند؛ و به این معنا مسیح نه‌تنها «واسطهٔ» الهیات بلکه واسطهٔ فلسفه نیز هست.

یک نتیجهٔ بدیهی راجع به ارسطو ناشی از این موضع است. افلاطون به نظریهٔ ذوات مثالی معتقد بود و، اعم از این‌که خود او چنین می‌اندیشید یا نه، دست‌کم نوافلاطونیان این مُثُل را در ذهن الهی «جای دادند»، به‌طوری که قدیس آوگوستینوس می‌توانست افلاطون و فلوطین را برای آن تحسین کند؛ اما ارسطو مُثُل افلاطون را رد کرد و به شدت نظریهٔ او را مورد حمله قرار داد («در ابتدا و در انتها و در جاهای بسیار دیگری از کتاب مابعدالطبیعه از مُثُل افلاطونی بد می‌گوید»[1]).[2] او در اخلاق نیز به این نظریه حمله می‌برد، هرچند دلایلی که می‌آورد بی‌ارزش‌اند («دلایل او هیچ ارزشی ندارند»[3]).[4] او چرا به افلاطون حمله برد؟ زیرا او فقط فیلسوف طبیعی بود، به موجودات جهان به خاطر خودشان علاقه‌مند بود، از «سخن [معرفت] علمی»[5] بهره‌مند بود اما «از سخن [معرفت] حکمی»[6] نه. ارسطو به‌عنوان مخالف افلاطون در امتناع از تحقیر جهان محسوس و امتناع از یقین محدود به شناخت مافوق تجربه بر حق بود، افلاطونی که با شیفتگی‌اش به راه «حکمی»، «راه علمی» را ویران کرد و ارسطو او را در این نقطه به‌درستی مورد انتقاد قرار داد، اما خود او در این مخالفت دچار افراط شد و «معرفت حکمی» را ویران کرد.[7] در واقع ارسطو، با انکار نظریهٔ مثال‌باوری، خود را نیز بالضروره گرفتار انکار آفرینش الهی و مشیت الهی ساخت، به‌طوری که خطای او بدتر از خطای افلاطون بود. باری، مثال‌باوری، که افلاطون بر آن اصرار داشت، چنان‌که دیدیم، کلید و هستهٔ مابعدالطبیعه است، به‌طوری که ارسطو، با رد مثال‌باوری، خود را از جرگهٔ مابعدالطبیعیان، طبق تلقی بوناونتورا از این اصطلاح، کنار گذاشت.

اما باید به فراتر از افلاطون برویم و از آوگوستینوس یاد بگیریم؛ کسی که هم «معرفت حکمی» به او داده شده است، و هم «معرفت علمی»،[8] زیرا آوگوستینوس می‌دانست که مثال‌ها در کلمهٔ الهی جای دارند و این‌که کلمه مثال اعلای آفرینش است. پدرْ خود را

---

1. *in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas platonis*
2. *Ibid.*, 6, 2.
3. *nihil valent rationes suae*
4. *Ibid.*
5. *sermo scientiae*
6. *sermo sapientiae*
7. *Serm.*, 18.
8. *Serm.*, 4, 19.

کاملاً می‌شناسد و این فعل شناختْ تصویر و توصیف خود اوست: کلمهٔ اوست، «شباهت بیانگر»[۱] اوست.[۲] کلمه چون صادر از پدر است الهی است، پسر الهی («پسر»[۳] بر 'شباهت اقنومی'[۴]، بر 'تشابه همذات'[۵] دلالت دارد)؛[۶] و به‌عنوان بیانگر پدر، به‌عنوان تصویر، به‌عنوان شباهت بیانگر، کلمه باز «هر آنچه را که پدر می‌تواند»[۷] به وجود آورد نشان می‌دهد و بیان می‌کند.[۸] اگر کسی بتواند کلمه را بشناسد، همهٔ موجودات قابل شناسایی را خواهد شناخت («کلمه را درک کنی، هر آنچه را دانستنی است درک می‌کنی»[۹]).[۱۰] پدر در پسر یا کلمه هر آنچه را می‌توانست به‌وجود آورد بیان کرد (به عبارت دیگر همهٔ موجودات ممکن به‌طور آرمانی و مثالی در کلمه نمایانده شده‌اند) و هرچه را که به وجود می‌آورد نشان داد.[۱۱] بنابراین، مثال‌های همهٔ مخلوقات، ممکن و بالفعل، در کلمه جای دارند؛ و این مثال‌ها نه‌تنها بر کلیات («اجناس»، «انواع») بلکه بر موجودات جزئی و فردی هم شامل است.[۱۲] آن‌ها چون نمایانگر همهٔ ممکنات‌اند و چون بیانگر قدرت نامتناهی خدا هستند، عدداً نامتناهی‌اند.[۱۳] اما وقتی گفته می‌شود در کلمه مثال‌های نامتناهی وجود دارد، مقصود این نیست که مثال‌ها در خدا واقعاً متمایزند، زیرا در خدا هیچ تمایزی جز تمایز اقنوم‌ها وجود ندارد. آن‌ها، از این جهت که در خدا موجودند، از ذات الهی یا از یکدیگر متمایز نیستند («مُثُل بنا به ذات واحدند»[۱۴])[۱۵]. نتیجه می‌گیریم که آن‌ها، چون متمایز از یکدیگر نیستند، نمی‌توانند سلسله‌مراتبی واقعی را به‌وجود آورند.[۱۶] اما گرچه مثال‌ها از نظر هستی‌شناختی یکی هستند و بین آن‌ها هیچ تمایز واقعی نیست، دارای تمایزی عقلی هستند، به‌طوری که آن‌ها «به‌سبب ادراک‌شدن کثیرند»[۱۷].[۱۸] مبنای تمایز نمی‌تواند تمایزی واقعی در ذات الهی باشد، زیرا نه‌تنها مثال‌ها از نظر هستی‌شناسی با ذات بسیط الهی یکسان‌اند، بلکه خدا با مخلوقات دارای هیچ

---

1. *similitudo expressiva*
2. *Breviloq.*, 1, 3.
3. *filius*
4. *similitudo hypostatica*
5. similitudo connaturalis
6. *Ibid.*
7. *quidquid Pater potest*
8. *In Hexaëm.*, 3, 4.
9. *si igitur intelligis verbum, intelligis omnia scibilia.*
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, 1, 13
12. 1 *Sent.*, 35, *art. unicus*, 4.
13. *Ibid.*, 5.
14. *ideae sunt unum secundum rem*
15. *Ibid.*, 2.
16. *Ibid.*, 6.
17. *plures secundum rationem intelligendi*
18. *Ibid.*, 3.

ارتباط واقعی نیست، زیرا هرچند از جانب مخلوقات ارتباطی واقعی با خدا وجود دارد و خدا و مخلوقات یکسان نیستند، خدا به‌هیچ‌وجه به مخلوقات وابسته نیست؛ به‌طوری که از چشم‌انداز موجوداتی که محْکی یا مدلول مثال‌ها هستند مثال‌ها متمایز «به سبب ادراک‌شدن‌اند.» مثال‌ها در خدا یکی هستند، اما از دیدگاه ما، گویی در راه میانه‌ای بین خدای عالِم و موجود معلوم قرار دارند، و تمایز بین آن‌ها نه تمایز در چیزی است که هستند (یعنی نه تمایزی واقعی) بلکه تمایز در چیزی است که از آن حکایت می‌کنند؛ و مبنای این تمایزْ تعدد واقعی موجودات محکی (یعنی مخلوقات) است، نه تمایزی واقعی در ذات الهی یا معرفت الهی.

افلاطون درصدد ارائهٔ این نظریه دربارهٔ مثال‌ها بود، اما چون از نور ایمان بی‌بهره بود نتوانست به نظریهٔ درستی برسد، بلکه بالضروره از فهم آن قاصر ماند. برای به‌دست‌آوردن نظریهٔ درستی در مورد مثال‌ها، ضروری است که دارای شناختی از کلمه باشیم. به‌علاوه، همچنان‌که مخلوقات به‌واسطهٔ راه میانهٔ کلمه آفریده شده‌اند و نمی‌توانند جز به‌واسطهٔ کلمه آفریده شده باشند، همین‌طور آن‌ها را جز در پرتو ارتباطشان با کلمه نمی‌توان به‌درستی شناخت. ارسطو ممکن است فیلسوف طبیعی برجسته‌ای بوده باشد، که بود، اما نتوانست حتی اشیای برگزیدهٔ تحقیقاتش را به‌درستی بشناسد، زیرا آن‌ها را در ارتباطشان با کلمه، همچون تصاویری از صورت ذهنی الهی، ندید.

۲. پس خدا با علم به خود همچنین همهٔ راه‌هایی را می‌شناسد که بدان طرقْ ذات الهی او می‌تواند در خارج نمودار شود. او می‌داند که همهٔ امور خیر و متناهی به‌موقع خود تحقق خواهند یافت و بوناونتورا این شناخت را «معرفت تأییدکننده»[1] می‌نامد، شناخت آن موجوداتی که «میل خیر ارادهٔ»[2] او شامل آن‌ها می‌شود. او همچنین، نه‌تنها همهٔ موجودات خیری را می‌شناسد که بوده‌اند، هستند، و در گذر زمان خواهند بود، بلکه همهٔ موجودات شر را هم می‌شناسد؛ بوناونتورا این شناخت را «معرفت بنا به رؤیت»[3] می‌نامد. نیاز به گفتن نیست که بوناونتورا منظورش بیان این نیست که شر دارای مثال نوعی در خداست: شر در مخلوقْ عبارت از عدم چیزی است که مخلوق باید آن را

---

1. *cognitio approbationis* 2. *beneplacitum voluntatis* 3. *cognitio visionis*

مطابق با مثال خود در خدا داشته باشد. خدا همچنین همهٔ موجودات ممکن‌الوجود را می‌شناسد و بوناونتورا این شناسایی را «معرفت عقلی»[1] می‌نامد. متعلقات این شناسایی، یعنی ممکنات، عدداً نامتناهی‌اند؛ درحالی‌که متعلقات دو نوع شناسایی قبلی متناهی‌اند.[2] اما این سه نوع شناختْ اعراضی موجود در خدا و متمایز از یکدیگر نیستند؛ آن‌ها، به لحاظ هستی‌شناسی، و چون در خدا قرار دارند، فعل واحد شناخت‌اند و با ذات الهی یکسان.

فعل شناسایی خدا نامتناهی و سرمدی است؛ به‌طوری که همهٔ موجودات، حتی حوادث آینده، در نزد او حاضرند. در شناسایی الهی توالی‌ای وجود ندارد؛ و اگر از «علم پیشین» الهی سخن می‌گوییم باید وقایع آینده را با توجه به خود امور بفهمیم (به این معنا که آن‌ها در زمان به‌دنبال همدیگر می‌آیند و خدا می‌داند که در زمان به دنبال همدیگر می‌آیند)، نه با توجه به خود شناسایی الهی. خدا همهٔ موجودات را با یک فعل سرمدی می‌شناسد و در این فعل هیچ توالی زمانی، هیچ قبل و بعدی، وجود ندارد؛ اما خدا، با این فعل واحد، موجودات را به‌طور سرمدی، آن‌گونه که در زمان بر یکدیگر توالی دارند، می‌شناسد. ازاین‌رو، بوناونتورا در خصوص این سخن که خداوند همهٔ موجودات را «در زمان حال»[3] می‌شناسد، قائل به تمایز می‌شود، بدین‌نحو که خاطرنشان می‌کند این «در زمان حال‌بودن»[4] را باید با رجوع به خدا («از طرف مُدرِک»[5]) فهمید، نه با رجوع به امور شناخته‌شده («از طرف مدرَک»[6]). اگر آن را به معنای دوم می‌فهمیدیم، معنای ضمنی آن این می‌بود که همهٔ موجودات برای همدیگر حضور دارند، و این سخن خطایی است، زیرا همگی آن‌ها هرچند در نزد خدا حاضرند بر همدیگر حضور ندارند.[7] او می‌گوید[8] چشم ثابت و بی‌حرکتی را روی دیواری تصور کنید که حرکات متوالی همهٔ افراد و موجوداتی را که از پایین دیوار می‌گذرند، با یک فعل دیدن، مشاهده می‌کند. چشم تغییر نمی‌یابد، فعل دیدن هم تغییر نمی‌کند، اما موجودات پایین دیوار تغییر می‌یابند. بوناونتورا می‌گوید، این تصویرسازی در واقع به‌هیچ‌وجه شبیه چیزی

---

1. *cognitio intelligentiae*
2. Cf. 1 *sent.*, 39, 1, 2, and 3; *De Scientia Christi,* 1.
3. *praesenter*
4. *praesentialitas*
5. *a parte cognoscentis*
6. *a parte cognitorum*
7. Cf. 1 *sent.*, 39, 2, 3, *conclusio.*
8. *Ibid.*, 2, *conclusio.*

نیست که توصیف می‌کند، زیرا شناسایی الهی را نمی‌توان به این طریق به تصویر کشید؛ اما این تصویرسازی می‌تواند به فهم آنچه که مقصود ماست کمک کند.

۳. اگر هیچ مثال الهی وجود نمی‌داشت، اگر خدا هیچ شناختی از خود و از چیزی که می‌تواند به وجود آورد و به‌وجود خواهد آورد نمی‌داشت، هیچ آفرینشی نمی‌توانست وجود داشته باشد، زیرا آفرینش نیازمند شناخت، و به عبارت دیگر شناخت و اراده، از سوی آفریدگار است. پس شگفت‌آور نیست که ارسطو، با رد مُثُل، آفرینش را هم رد کند و قدم جهان را، جهانی که خدا خلقش نکرده، تعلیم دهد. حداقل همهٔ مجتهدان یونانی، مثل گرگوریوس نوسایی، گرگوریوس نازیانزوسی[1]، دمشقی، و باسیلیوس، و مفسرین مسلمان چنین حکم کردند که او به این نظریه معتقد بوده است، گو این‌که هرگز نخواهید یافت که خود ارسطو بگوید جهان آغازی داشته است، در واقع او افلاطون را نکوهش می‌کند؛ تنها فیلسوف یونانی‌ای را که به نظر می‌رسد گفته است زمان آغازی داشته است[2]. لازم نبود که قدیس بوناونتورا چنین با احتیاط سخن بگوید، زیرا یقیناً ارسطو به آفرینش الهی جهان از عدم باور نداشت.

قدیس توماس، از دیدگاه فلسفی، بین تصور آفرینش از یک سو و قدم جهان از سوی دیگر هیچ ناسازگاری نمی‌دید، چنان‌که به نظر او جهان ممکن است هیچ آغاز زمانی نداشته باشد و درعین‌حال آفریده شده باشد، یعنی ممکن است که خدا جهان را از ازل آفریده باشد؛ اما قدیس بوناونتورا معتقد بود که قدم جهان غیرممکن است و خداوند نمی‌تواند جهان را از ازل آفریده باشد: اگر جهان آفریده شده، زمان بالضروره آغازی داشته است. در نتیجه، انکار این‌که زمان آغازی داشته است انکار این است که جهان آفریده شده است؛ و اثبات این‌که حرکت یا زمانی ازلی بدون آغازی غیرممکن است اثبات این است که جهان آفریده شده است. بنابراین بوناونتورا تصور ارسطویی قدم جهان را «بالضروره» بسته به انکار آفرینش می‌دید؛ و این عقیده، که توماس در آن سهمی نداشت، تضاد او را با ارسطو بیشتر کرد. هم بوناونتورا و هم توماس بالطبع «واقعیت» جهانی را که دارای آغاز زمانی بوده است پذیرفتند، زیرا الهیات این را تعلیم داده است، اما آن‌ها در مسئلهٔ مطلق امکان آفرینش از ازل با هم اختلاف داشتند و اعتقاد بوناونتورا

1. Gregory Nazianzen
2. *In Hexaëm.*, 6, 4.

به عدم امکان آن بالطبع او را مخالف بزرگ ارسطو ساخت، زیرا به نظر او تأکید ارسطو بر آن به‌عنوان یک واقعیت، و نه صرفاً به‌عنوان یک امکان، بالضروره تأکید بر استقلال جهان از خدا بود؛ تأکیدی که به نظر بوناونتورا عمدتاً ناشی از مخالفت این فیلسوف با مثال‌باوری بود.

بوناونتورا برای این اعتقاد خود که حرکت و زمانِ ازلی و بی‌آغاز غیرممکن است چه دلایلی داشت. دلایل اوکم‌وبیش همان دلایلی هستند که قدیس توماس آن‌ها را به‌عنوان ایرادهایی بر موضع خود مورد بحث قرار می‌دهد. نمونه‌هایی می‌آورم.

الف) اگر جهان از ازل موجود بوده است نتیجه می‌گیرم که افزودن بر مقدار نامتناهی ممکن است. برای نمونه، قبلاً تعدادی نامتناهی از گردش‌های خورشید بوده است، با وجود این هر روز گردش دیگری بر آن افزوده می‌شود. اما افزوده‌شدن بر چیزی نامتناهی غیرممکن است. بنابراین، جهان نمی‌تواند همواره بوده باشد.[1]

توماس پاسخ می‌دهد[2] که اگر زمانی ازلی فرض شود، نامتناهی «از طرف قبل»[3] [«ابتدا»] است اما نه نامتناهی «از طرف بعد»[4] [«انتها»]؛ و هیچ ایراد قانع‌کننده‌ای در مورد افزایش به‌عمل‌آمده در طرف متناهی یک امر نامتناهی، یعنی در طرف منقضی‌شده درحال‌حاضر، وجود ندارد. بوناونتورا در پاسخ این سخن می‌گوید که اگر کسی فقط گذشته را مورد توجه قرار دهد، باید تعداد نامتناهی گردش ماه را بپذیرد. اما در مقابل هر گردش خورشید دوازده گردش ماه وجود دارد. بنابراین ما با دو مقدار نامتناهی مواجهیم که یکی از آن دو دوازده بار بیشتر از دیگری است و این امر غیرممکنی است.

ب) گذشتن از میان یک سلسلهٔ نامتناهی غیرممکن است، به‌طوری که اگر زمان ازلی بود، یعنی آغازی نداشت، جهان هرگز به امروز نرسیده بود. اما بدیهی است که جهان به امروز رسیده است.[5]

توماس پاسخ می‌دهد[6] که هر «گذری»[7] نیازمند یک حد آغازین و یک حد پایانی است. اما اگر زمان دیرند نامتناهی دارد، هیچ حد آغازین و در نتیجه هیچ «گذری» وجود نخواهد داشت، و بنابراین چنین ایرادی پیش نمی‌آید. اما بوناونتورا پاسخ می‌دهد که یا

---

1. 2 *Sent.*, 1. 1, 1, 2, 1.
2. *Contra Gent.*, 2, 38.
3. *ex parte ante*
4. *ex parte post*
5. 2 *Sent.*, 1, 1, 1, 2, 3.
6. *Contra Gent.*, 3, 28: *S. T.*, Ia, 46, 2, ad 6.
7. *Transitus*

یک گردش خورشید وجود دارد که، در سمت گذشته، بی‌نهایت دور از گردش امروزی است، یا وجود ندارد. اگر وجود نداشته باشد، فاصله متناهی است و این سلسله باید آغازی داشته باشد. اگر وجود دارد، کدام گردش بلافاصله پس از گردشی می‌آید که بی‌نهایت دور از گردش امروزی است؟ آیا این گردش نیز بی‌نهایت دور از گردش امروزی است یا نه؟ اگر نه، پس فاصلهٔ فرضاً بی‌نهایت گردش نمی‌تواند باز فاصلهٔ بی‌نهایتی باشد، زیرا فاصلهٔ بین «اولین» گردش و دومین گردش متناهی است. اگر پاسخ مثبت است، در این صورت در مورد گردش‌های سوم و چهارم و...چه می‌گویید؟ آیا آن‌ها هم بی‌نهایت دور از گردش امروزی‌اند؟ اگر هستند، پس دوری گردش امروزی از آن‌ها کمتر از دوری گردش اولی نیست. در این مورد هیچ توالی‌ای وجود ندارد و همگی آن‌ها همزمان‌اند، که این هم امر نامعقولی است.

پ) غیرممکن است که در زمان واحد موجودات واقعی نامتناهی وجود داشته باشند. اما اگر جهان از ازل وجود داشته است، باید اکنون نفوس ناطقهٔ نامتناهی وجود داشته باشند. بنابراین جهان نمی‌تواند از ازل بوده باشد.[1]

قدیس توماس به این پاسخ می‌دهد[2] که برخی می‌گویند نفوس بشری بعد از مرگ بدن وجود ندارند، درحالی‌که دیگران معتقدند فقط یک عقل (مشترک) باقی می‌ماند؛ برخی دیگر نیز به تناسخ اعتقاد دارند، درحالی‌که برخی نویسندگان معتقدند مقدار نامتناهی در عمل در مورد موجوداتی ممکن است که منظم نیستند.[3] خود توماس بالطبع به هیچ‌یک از سه موضع نخست معتقد نبود؛ در مورد موضع چهارم به نظر می‌رسد که دیدگاه نهایی خود او مشکوک باشد، به‌طوری‌که بوناونتورا توانست با لحن نسبتاً نیشداری بگوید نظریهٔ تناسخ خطایی فلسفی است و برخلاف علم‌النفس ارسطو است، اما این نظریه که فقط یک عقل مشترک به حیات خود ادامه می‌دهد حتی خطای بدتری است. در خصوص امکان مقدار نامتناهی در عمل، او بر این باور بود که عقیدهٔ خطایی است، براساس این‌که کثرت نامتناهی نمی‌تواند منظم باشد و بنابراین نمی‌تواند محکوم مشیت الهی باشد؛ درحالی‌که هر آنچه را خدا آفریده است محکوم مشیت الهی است.

1. 2 *Sent.*, 1, 1, 1, 2, 5. 2. *Contra Gent.*, 2, 38.

3. *in his quae ordinem non habent*

بوناونتورا بدین‌سان متقاعد می‌شود که می‌توان، در مقابل ارسطو، اثبات فلسفی کرد که جهان آغازی داشته و تصور آفرینش از ازل مستلزم یک «تناقض فاحش» است، زیرا اگر جهان از عدم آفریده شده باشد دارای وجودی بعد از عدم وجود[1] است[2] و بنابراین نمی‌تواند از ازل بوده باشد. توماس پاسخ می‌دهد کسانی که مدعی آفرینش از ازل‌اند نمی‌گویند که جهان «بعد از عدم»[3] ساخته شده، بلکه می‌گویند از عدم به وجود آمده، که مقابلش ایجاد «از چیزی» است؛ یعنی به‌هیچ‌وجه متضمن تصور زمان نیست. به نظر بوناونتورا نارواست که بگوییم جهان ازلی و نامخلوق است (این سخن خطایی است که می‌توان آن را ابطال فلسفی کرد)، اما گفتن این‌که جهان به‌طور ازلی از عدم آفریده شده ارتکاب تناقض فاحشی است و «چنان با عقل مخالف است که باور ندارم فیلسوفی، هرچند دارای فهمی اندک، بتواند مدعی آن باشد».[4]

۴. اگر نظریهٔ مثال‌باوری مورد انکار قرار گیرد و اگر خدا جهان را نیافریده است، فقط طبیعی است نتیجه بگیریم که خداوند تنها به خود علم دارد و فقط در مقام علت غایی و به‌عنوان متعلق میل و عشق[5] موجب حرکت می‌شود و از هیچ شیء جزئی خارج از خود آگاه نیست.[6] در این مورد خدا نمی‌تواند هیچ مشیتی را اعمال کند، زیرا «عقول اشیا»[7] یعنی مثال‌های موجودات را که به‌واسطهٔ آن‌ها چیزها را می‌شناسد در خود ندارد.[8] البته نظر بوناونتورا این است که خداوند به موجودات غیر از خود آگاه است، اما آن‌ها را در خود و به‌واسطهٔ خود، از راه مثال‌های نوعی، می‌شناسد. اگر او به این معتقد نبود، باید می‌گفت که علم الهی از موجوداتی خارج از خدا، که به‌نحوی وابسته به مخلوقات است، متمم و مکملی دریافت می‌کند. در واقع این خداست که کاملاً مستقل است؛ مخلوقات به او وابسته‌اند و نمی‌توانند به وجود او کمالی را اعطا کنند.[9] اما اگر خداوند محصور در خود است، به این معنا که دارای هیچ شناختی از مخلوقات نیست و هیچ مشیتی اعمال نمی‌کند، نتیجه می‌گیریم که تغییرات و حرکات جهان یا تصادفی‌اند، که امر غیرممکنی است، یا چنان‌که فیلسوفان مسلمان معتقد بودند بالضروره اجسام آسمانی‌اند که حرکات

---

1. *esse post non-esse*
2. 2 *Sent.*, 1, 1, 1, 2, 6.
3. *post nihilum*
4. *Ibid., conclusio.*
5. *ut desideratum et amatum*
6. *In Hexaëm.*, 6, 2.
7. *rationes rerum*
8. *Ibid.*, 3.
9. Cf. 1 *sent.*, 39, 1, 1, *conclusio.*

موجودات را در این جهان تعیین می‌کنند. اما اگر این‌چنین باشد، همهٔ تعالیم این‌جهانی پاداش و کیفر بی‌اعتبار می‌شوند و در واقع هرگز نخواهید دید که ارسطو از سعادت اخروی سخن بگوید.[1] پس همهٔ این نتایج غلط ناشی از انکار مثال‌باوری است؛ و بیش از هر چیزی واضح است که مثال‌باوری کلید هر مابعدالطبیعهٔ صحیحی است و بدون آن اگر فیلسوفی از موضوعات مابعدالطبیعی بحث کند ناچار دچار خطاهای بسیار خواهد شد.

۵. از نظریهٔ مثال‌باوری نتیجه می‌گیریم که بین مخلوقات و خدا تشابهی وجود دارد؛ اما برای این‌که از نسبت مخلوقات با خدا تصور صحیحی داشته باشیم، برای این‌که از سویی از وحدت وجودگرایی و از سوی دیگر از جهانی مستقل دور شده باشیم، باید بین انواع متعدد تشابه فرق بگذاریم. بوناونتورا در تفسیری بر کتاب جُمَل[2] می‌گوید که تشابه ممکن است به معنای توافق دو چیز در چیز سومی باشد (و این را «شباهت از حیث معنا»[3] می‌نامد)، یا ممکن است به معنای شباهت چیزی با چیز دیگر بدون توافق ضمنی در چیز سومی باشد؛ به این معناست که گفته می‌شود مخلوق شبیه خداست. او در همان‌جا[4] بین «شباهت بنا به اشتراک معنوی یا بنا بر بهره‌مندی»[5] و «شباهت بنا به تقلید و تظاهر»[6] فرق می‌گذارد و می‌گوید که اولی نسبت بین مخلوقات و خدا را در بر نمی‌گیرد، زیرا در این‌جا هیچ حد مشترکی وجود ندارد[7] (یعنی هیچ‌چیزی نیست که میان خدا و مخلوق مشترک باشد). مقصود او این است که خدا و مخلوق، مثلاً «به یک معنا» (دقیقاً به یک معنا)، از وجود بهره‌مند نیستند، زیرا اگر چنین بود مخلوق خدا می‌شد و به همه‌خدایی می‌رسیدیم. اما مخلوق بدلی از خداست، یعنی بدلی از مثالش در خداست؛ و خدا مثال را در مخلوق متناهی وجود خارجی می‌دهد. بنابراین، هنگامی که بوناونتورا «شباهت در بهره‌مندی» را رد می‌کند، ما باید این‌جا بهره‌مندی را به معنای بهره‌مندی از چیزی بدانیم که هم در خدا و هم در مخلوقات در یک معنای واحد، یا به تعبیر او در یک چیز سوم مشترک[8]، مشترک است.

---

1. *In Hexaëm.*, 6, 3.
2. 1, 35, *art. un.*, 1, *conclusio.*
3. *similitudo secundum univocationem*
4. *conclusio (ad 2)*
5. *similitudo univocationis sive participationis*
6. *similitudo imitationis et expressionis*
7. *quia nihil est commune*
8. *tertium commune*

می‌توان ایراد گرفت که اگر بین خدا و مخلوقات هیچ‌چیز مشترکی وجود ندارد، هیچ شباهتی هم نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اما تشابهی که قدیس بوناونتورا می‌خواهد استنتاج کند تشابه «تک‌معنایی» است، که او «تمثیل» و «تشبیه» را در مقابل آن قرار می‌دهد. شباهت مخلوق با خدا یا خدا با مخلوق («مثال به ممثّل»[1])، یک نوع از تمثیل و تشابه است. نوع دیگر تشابهْ «تناسب»[2] است («وضع دوها به دو»[3])، که در میان مجموعه‌هایی از موجوداتِ متعلق به انواع مختلف وجود دارد، هرچند در مورد نسبت مخلوقات با خدا فقط مخلوق است که عضوی از طبقهٔ کلی است. مثلاً نسبت معلم با مدرسه‌اش همانند نسبت ناخدا با کشتی اوست، زیرا هر دو راهنمایند.[4] در مرحلهٔ بعد بوناونتورا نسبت به معنای عام را، که شامل نسبیت هم می‌شود، از نسبت به معنای خاص، که بین افراد یک طبقه مثلاً اعداد حسابی وجود دارد، متمایز می‌کند. البته بین خدا و مخلوقات نمی‌تواند، به این معنای خاص، نسبت و تناسبی وجود داشته باشد.

هرچند بوناونتورا از قیاس نسبیت سخن می‌گوید، قیاس‌هایی که توجه بیشتری به آن‌ها دارد قیاس‌های شباهت‌اند؛ زیرا او همیشه دوست داشت که تظاهرات، تجلیات، تصاویر، و نشانه‌های خدا را در جهان مخلوقات دریابد. بنابراین، او در تفسیر بر کتاب جُمَل[5] بعد از کنار گذاشتن «شباهت در ذات به‌واسطهٔ مناسبت در همهٔ وجوه»[6]، که بین سه شخص الهی، که هر یک از آن‌ها با ذات الهی یکسان است، معتبر است، و «شباهت به‌واسطهٔ بهره‌منديِ ذاتی کلی»[7]، که بین انسان و الاغ، برحسب سهم مشترکشان از جنس حیوانیت، معتبر است، نسبت را می‌پذیرد؛ یعنی «شباهت بنا به تناسب» (این‌جا با آوردن مثالی از کشتیران و ارابه‌ران نسبت به وسایلی که می‌رانند) و «شباهت بنا به مناسبت نظم»[8] را («چنان‌که ممثّل شبیه به مثال است»)[9] می‌پذیرد؛ و در ادامه از انواع اخیر تشبیه و تمثیل، که هر یک از آن‌دو، چنان‌که قبلاً گفته شد، بین مخلوق و خدا معتبرند، بحث می‌کند.

1. *exemplaris ad exemplatum* 2. proportionalitas 3. *habitudo duorum ad duo*
4. Cf. 1 *Sent.*, 3, 1, *art. un.*, 2, 3 and 1 *Ibid.*, 48, 1, 1, *conclusio.*
5. 2 *Sent.*, 16, 1, 1, *conclusio.*
6. *similitudo per convenientiam omnimodam in natura*
7. similitudo per participationem alicuius naturae universalis
8. *similitudo per convenientiam ordinis*
9. *sicut exemplatum assimilatur exemplari*

بوناونتورا می‌گوید هر مخلوقی «نشانه‌ای»[1] از خداست؛ و او برای هر مخلوقی دو نوع تمثیل («تمثیل ممثّل» به «مثال» و تمثیل نسبیت) را به‌کار می‌برد؛ اولی را تا آن‌جا که هر مخلوقی معلول خدا و به‌واسطهٔ مثال الهی منطبق با خداست، دومی را تا آن‌جا که مخلوق نیز معلولی را ایجاد می‌کند، هرچند نه به همان نحوی که خدا معلول خود را ایجاد می‌کند[2] (زیرا مخلوق علت تامهٔ معلولش نیست). گرچه هر مخلوقی یک «نشانهٔ خدا» است، این انطباق کلی مخلوق با خدا انطباق نسبتاً دوری است («بسیار دور»)[3]. نوع دیگری از شباهت وجود دارد که نزدیک‌تر[4] و صریح‌تر است و فقط در برخی مخلوقات مصداق دارد. همهٔ مخلوقات به خدا حواله شده‌اند، اما فقط مخلوقات عاقل مستقیماً مشعر به خدا هستند؛ مخلوقات غیر عاقلْ با واسطه («با واسطهٔ مخلوقات عاقل»)[5] مشعر به خدا هستند. تنها مخلوق عاقل می‌تواند خدا را بشناسد، می‌تواند آگاهانه خدا را عبادت و به خدا خدمت کند؛ بنابراین دارای انطباق بیشتر، یعنی «مناسبت نظم»[6] بیشتر از مخلوق غیرعاقل، با خداست. حال، هرقدر «مناسبت نظم» بیشتر باشد، شباهتْ بیشتر و نزدیک‌تر و گویاتر است. این شباهت نزدیک‌تر را بوناونتورا تصویر[7] می‌نامد. پس هر مخلوقی «نشانهٔ خدا»ست، اما فقط مخلوق عاقل «تصویر خدا»ست؛ زیرا در برخورداری از قوای روحانی، که به‌واسطهٔ آن همیشه می‌تواند بیش از پیش منطبق با خدا شود، شبیه خداست.

اگر تمثیل و تشابه نسبیت را مورد توجه قرار دهیم می‌توان اختلاف مشابهی را بین مخلوق عاقل و مخلوق غیرعاقل مشاهده کرد. با قید احتیاط می‌توانیم بگوییم همچنان‌که خداوند نسبت به مخلوق، یعنی معلولش، همچون علت است، مخلوق هم نسبت به معلولش چنین است؛ و این شامل همهٔ مخلوقات است تا آن‌جا که عامل‌هایی فعال باشند. اما معلول مورد نظر برای عاملْ چیزی «خارجی» است، درحالی‌که در مورد مخلوقات عاقل، و فقط در مورد این‌ها، رابطه و نسبتی «درونی» وجود دارد. در خدا وحدت ذات در تثلیث اشخاص است و در انسان وحدت در ذات با تثلیث قوا وجود

---

1. *vestigium*
2. *sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino*
3. *magis de longinquo*
4. *de proximo*
5. *mediante creatura rationali*
6. *convenientia ordinis*
7. *imago*

دارد که با یکدیگر هماهنگ‌اند و ارتباط بین آن‌ها به‌نحوی شبیه روابط در خداست («به‌نحوی در یک وجه متشابه با یکدیگر نسبت دارند، همان‌طور که سه شخص در الوهیت با یکدیگر نسبت دارند»)[1]. مقصود بوناونتورا این نیست که ما به نور طبیعی عقل می‌توانیم نظریهٔ تثلیث را با ملاحظهٔ ذات بشری اثبات کنیم، زیرا او منکر امکان هرگونه برهان فلسفی دقیق در مورد سرّ الهی است؛ اما بهتر است بگوییم که با نور ایمان می‌توانیم تشابه به تثلیث را در طبیعت عقلانی بشر بیابیم. همان نسبتی را که طبیعت الهی با سه شخص الهی دارد، همین‌طور («به‌نحوی در یک وجه متشابه»)[2] طبیعت یا ذات بشری با سه قوهٔ خود دارد. همین تشابه «روشنی» از نسبت است؛ به‌این‌ترتیب، انسان را باید تصویر خدا نامید. کلمهٔ «روشن» به این معناست که تثلیث مقدس خود را تا اندازه‌ای در سرشت طبیعت بشری آشکار ساخته است؛ و بدیهی است که به نظر بوناونتورا تمثیل شباهت (یعنی «ممثّل به مثال») اساسی‌تر از تمثیل نسبیت است و از دومی واقعاً در نتیجهٔ اولی بحث می‌شود و هیچ اعتبار یا معنای واقعی جدا از آن ندارد.

بدین‌طریق بوناونتورا توانسته است سلسله‌مراتب وجود را مطابق با نزدیکی و دوری شباهت مخلوقات با خدا تنظیم کند. جهان موجوداتِ صرفاً محسوسْ «نشانه» یا «سایهٔ خدا»[3]ست، هرچند در این‌جا نیز او تشبیه‌های مبتنی بر تثلیث را می‌یابد؛ این «کتاب مکتوب خارجی»[4] است. هرگاه این کتاب مورد توجه فیلسوف طبیعی‌ای که منحصراً فیلسوف طبیعی است قرار گیرد، «طبیعت» است. چنین کسی نمی‌تواند کتاب طبیعت را بخواند، طبیعتی که در نظر او «نشانهٔ خدا» نیست بلکه چیزی است که به خاطر خودش و بدون ارجاعی به خدا مورد توجه است.[5] آفرینش عقلانیْ برتر از آفرینش صرفاً محسوس است و «تصویر خدا»ست، یعنی تصویر خدا به معنایی خاص است. اما خود اصطلاح «تصویرِ خدا» دارای کاربرد وسیعی است، زیرا نه‌تنها جوهر طبیعی انسان‌ها و عامل‌ها را در بر می‌گیرد، بلکه آن شباهت فراطبیعی را هم که ناشی از تصرف رحمت الهی است در بر دارد. نفسِ مورد التفات الهیْ تصویر خداست، به معنایی برتر از آنچه ذات صرفاً طبیعی انسان تصویر خداست، و نفس در ملکوت، با بهره‌مندی از لقای

---

1. *quasi consimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis*

2. *quasi consimili modo*

3. *umbra Dei*

4. *liber scriptus forinsecus*

5. *In Hexaëm.*, 12, 15.

فرخنده، به معنای به‌مراتب عمیق‌تری تصویری از خداست. بنابراین درجات تشبیه، یعنی درجات شباهت با خدا، بسیار زیاد است و هر درجه را باید در پرتو کلمه، که تصویر هم‌گوهری از پدر و سرمشق همهٔ مخلوقات است و مطابق با درجات متعدد «فرانمایی» در مخلوقات نمودار می‌شود، ملاحظه کرد. ممکن است نه‌تنها متوجه تلفیق مدام الهیات و فلسفه، بلکه متوجه این واقعیت هم باشیم که درجات متعدد شباهتْ ارتباط تنگاتنگی با حیات عقلانی و روحانی انسان دارند. عروج فرد به سوی خدا مستلزم گذر از «سایه» یا «نشانهٔ» محضِ مورد نظر حواس، از «کتاب مکتوب خارجی»، به تأملِ درونی در مورد خدا، به «تصویر خدا»، به «کتاب مکتوب درونی»[1]، و به پیروی از آوگوستینوس به در خود فرو رفتن، و بنابراین در نهایت به مشاهدهٔ خداوند در خویشتن، و به «ممثّل» است. این واقعیت که قدیس بوناونتورا الهیات و فلسفه را مستقل از یکدیگر در نظر نمی‌گیرد او را قادر می‌سازد که دیدش از جهان را با زندگی زاهدانه و عرفانی پیوند زند و بنابراین مشخصاً شایستهٔ نام متفکر مسیحی باشد.

۶. آیا این جهان، که چنین تحسین‌برانگیز، آفریدگار الهی را مجسم می‌سازد، بهترین جهان از میان همهٔ جهان‌های ممکن‌الوجود است؟ باید ابتدا دو سؤال را از هم تفکیک کنیم. آیا خدا می‌توانست جهانی بهتر از این جهان بیافریند؟ آیا خدا می‌توانست این جهان را بهتر از آنچه هست بیافریند؟ بوناونتورا به سؤال اول پاسخ می‌دهد که خدا می‌توانست، با آفریدن ذواتی عالی‌تر، جهانی بهتر از این جهان بیافریند؛ و نمی‌توان این را انکار کرد بدون این‌که قدرت الهی را بدین‌وسیله محدود سازیم. در خصوص سؤال دوم، پاسخ آن تماماً بسته به این است که مقصود شما از «جهان» و «بهتر» چیست. اگر به جوهرهایی اشاره دارید که جهان را می‌سازند، آیا می‌خواهید بدانید که آیا خدا می‌توانست این جوهرها را بهتر بیافریند، به این معنا که آن‌ها را ذوات یا جواهر عالی‌تری، یعنی از نوع برتری، قرار دهد، یا پرسشتان این است که آیا خدا می‌توانست این جوهرها را بالعرض، یعنی در عین بقا در درون طبقهٔ خودشان، بهتر بیافریند؟ اگر اولی را بپرسید، پاسخ این است که خدا در واقع می‌توانست جوهرها را به جوهرهای عالی‌تری تغییر دهد، اما این جهان همان جهان نمی‌شد و خدا «این» جهان را بهتر

---

1. *liber scriptus intrinsecus*

نمی‌آفرید. اگر پرسش دوم مورد نظر است، خدا می‌توانست این جهان را بهتر بیافریند. مثالی می‌آورم. اگر خدا انسانی را به فرشته تغییر می‌داد، انسان دیگر انسان نمی‌ماند و خدا انسان بهتری نساخته بود؛ اما خدا می‌توانست انسانی را با افزودن قدرت عقلانی و خصایص اخلاقی‌اش کامل‌تر کند.[1] همچنین، درحالی‌که خدا می‌توانست فلان انسان یا بهمان اسب را انسان یا اسب کامل‌تری بکند، ما هنگام مواجهه با این پرسش که آیا خدا می‌توانست انسان بماهو انسان را بهتر بیافریند، به این معنا که او را در شرایط بهتری قرار دهد، یا نه، ناگزیریم تمایز دیگری را در کار آوریم. به بیان کلی، او می‌توانست؛ اما اگر کسی هدفی را مورد توجه قرار دهد که برای آن، خدا انسان را در این شرایط قرار داده است یا به او اجازه داده است که در این شرایط قرار بگیرد کاملاً محتمل است که او نمی‌توانست انسان را بهتر بیافریند. برای نمونه، اگر خدا این را محقق می‌کرد که همهٔ انسان‌ها در حال سلامت، او را بندگی کنند، از دیدگاه نظری انسان را بهتر آفریده بود؛ اما اگر هدفی را مورد توجه قرار دهید که برای آن، خدا به انسان امکان داده است تا در حال سلامت یا بیماری او را بندگی کند، او عملاً با بی‌اعتنایی به اختیار انسان او را بهتر نمی‌کرد. بالاخره، چنانچه کسی بپرسد اگر خدا می‌توانسته یا می‌تواند جهان را بهتر بیافریند چرا چنین نکرده یا نمی‌کند، هیچ پاسخی نمی‌توان داد جز این‌که او چنین اراده کرده است و خود او دلیل آن را می‌داند («جوابی نمی‌توان داد مگر این‌که: زیرا او می‌خواهد و خود او دلیلش را می‌داند»[2]).[3]

---

1. 1 *Sent.*, 44, 1, 1, *conclusio.*
2. *Solutio non potest dari nisi haec, quia voluit, et rationem ipse novit.*
3. *Ibid.*, *ad* 4.

فصل بیست‌وهشتم

قدیس بوناونتورا ـ ۴: آفرینش مادی

ترکیب مادی ـ صوری در همهٔ مخلوقات ـ فردیت ـ نور ـ کثرت صورت‌ها ـ عقول بذری

۱. بوناونتورا از استاد خود، الکساندر آو هِیلز، نظریهٔ ترکیب مادی-صوری همهٔ مخلوقات را برگرفت؛ این نظریه که همهٔ مخلوقات از ماده و صورت ترکیب شده‌اند. طبیعتاً در این زمینه مقصود او از «ماده» اصل قوه به معنای اعم کلمه است، نه «ماده» به آن معنایی که در مقابل روح قرار دارد. «مادهٔ ملحوظ فی‌حدذاته نه روحانی و نه جسمانی است» و بنابراین فی‌نفسه نسبت به قبول صورتی روحانی یا جسمانی لااقتضاست. اما از آن‌جا که ماده هرگز وجود مستقلی، جدای از صورت معینی، ندارد و چون به‌محض اتحاد با صورتی جسمانی یا روحانی همیشه جسمانی یا روحانی باقی می‌ماند و امکان چنین بقایی را دارد، در نتیجه ماده‌ای که واقعاً در جوهری جسمانی موجود است نوعاً متفاوت با ماده‌ای است که در جوهری روحانی موجود است.[1] «ماده» را می‌توان بیش از

1. 2 *Sent.*, 3, 1, 1, 2, *conclusio ad* 3.

یک گونه لحاظ کرد. اگر کسی ماده را از چشم‌انداز «فقدان»،[1] مجرد از همهٔ صورت‌ها، خواه جوهری یا عرضی، مورد توجه قرار دهد، باید بپذیرد که اساساً مادهٔ همهٔ مخلوقات یکسان است، «زیرا اگر هر نوع ماده‌ای از همهٔ صورت‌ها و همهٔ اعراض جدا باشد، اصلاً هیچ تفاوتی در بین نخواهد بود.» اما اگر ماده «به‌نحو قیاسی»[2] یعنی به‌عنوان قوه، به‌عنوان شالودهٔ صورت، مورد نظر باشد باید در ماده فرق گذاشت. تا آن‌جاکه ماده صرفاً «در خصوص وجود»[3] به‌عنوان شالوده‌ای برای صورت مورد نظر است، اساساً در مخلوقات روحانی و مادی یکسان است، زیرا مخلوقات روحانی و مادی هردو وجود و بقا دارند و آدمی می‌تواند وجود فی‌نفسهٔ خود را مورد ملاحظه قرار دهد بدون این‌که به نحوهٔ خاص وجود آن‌ها با وجود نوعی آن‌ها توجه کند. این طرزی است که عالِم مابعدالطبیعه ماده را مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ و بنابراین در نظر عالم مابعدالطبیعه ماده در آفرینش روحانی و مادیْ مشابه است. اما اگر ماده صرفاً در ارتباطش با حرکت به معنای عام آن، یعنی به‌مثابهٔ تغییر، مورد نظر باشد، در این صورت در مخلوقاتی که نمی‌توانند دستخوش تغییر جوهری باشند یا صورت‌های جوهری بگیرند و در مخلوقاتی که می‌توانند دستخوش تغییر جوهری باشند یا صورت‌های جوهری بگیرند، یکسان نخواهد بود، هرچند بتوان آن را به «نحو قیاسی» مشابه تلقی کرد؛ مثلاً تا آن‌جاکه فرشتگان استعداد تأثیر الهی را دارند. این فیلسوف طبیعی یا «طبیعی‌دان»[4] است که ماده را در این چهره مورد ملاحظه قرار می‌دهد.

بدون پرداختن به تمایزات دیگری که بوناونتورا قائل شده است و بدون اقدام به داوری در مورد نظریهٔ او، می‌توان گفت که تعلیمات او در مورد ترکیب مادی ـ صوری همهٔ مخلوقات عبارت از این است که ماده همان اصل قوهٔ بماهی است. هم مخلوقات روحانی و هم مخلوقات مادی موجودات غیرمستقلی‌اند، نه این‌که قائم‌بالذات باشند، به‌طوری که اگر کسی قوه را مجرد از همهٔ صورت‌ها مورد توجه قرار دهد، یعنی با لحاظ آن به‌عنوان هم‌اصل وجود، می‌تواند همراه با عالم مابعدالطبیعه بگوید که ماده اساساً در هر دو مورد یکسان است. اما اگر ماده را همچون چیزی بالفعل موجود، به‌عنوان چیزی

1. *per privationem*
2. *secundum analogiam*
3. *in ratione entis*
4. *physicus*

در ارتباط با صورت عینی، روحانی یا مادی، تلقی کند، ماده در هر دو مورد یکسان نیست. فیلسوف طبیعی اجسام را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و با ماده سروکار دارد، اما نه با ذات انتزاعی ماده، بلکه به‌عنوان این‌که موجود به نوع خاصی از وجود است، به‌عنوان این‌که در ارتباط واقعی با نوع معینی از صورت، یعنی صورت مادی، است؛ و مادهٔ به این معنا در موجودات روحانی یافت نمی‌شود. البته می‌توان ایراد گرفت که اگر ماده به این عنوان که واقعاً موجود است، یعنی به‌عنوان چیزی متحد با صورت، دارای انواع مختلفی است و مختلف باقی می‌ماند، در این صورت باید در خود ماده چیزی باشد که آن را دارای انواع متعددی سازد؛ به‌طوری که تشابه آن در مراتب مخلوق روحانی و مادی نتواند بیش از تشابه قیاسی باشد. اما بوناونتورا می‌پذیرد که ماده هرگز بالفعل جدای از صورت وجود ندارد و فقط می‌گوید که اگر ماده مجرد از همهٔ صورت‌ها، به‌عنوان قوهٔ محض، مورد ملاحظه قرار گیرد، همچنان‌که می‌توان آن را چنین لحاظ کرد، در این صورت به‌حق می‌توان گفت که ماده اساساً یکسان است. اگر فرشتگان در خود دارای عنصر امکان، یعنی عنصر استعداد، باشند، چنان‌که هستند، باید دارای ماده باشند، زیرا ماده بماهی‌هی صرفاً امکان و استعداد است. فقط در موجودی که فعل محض است، بی‌هیچ استعداد یا امکانی، هیچ ماده‌ای وجود ندارد.

۲. آیا ماده مبدأ فردیت است؟ بوناونتورا می‌گوید[1] برخی متفکران، با تکیه بر کلمات ارسطو، به این معتقد شده‌اند، اما فهم آن بسیار مشکل است که چگونه چیزی که مشترک بین همه است می‌تواند علت اصلی تمایز، یعنی فردیت، باشد. از سوی دیگر، گفتن این‌که صورت مبدأ فردیت است و مسلم‌گرفتن صورتی فردی، به پیروی از صورت نوعی، افتادن از آن طرف بام و فراموش‌کردن این است که هر صورت مخلوقی مستعد برداشتن صورت دیگری همانند خود است. بهتر است بگوییم که فردیت از وحدت واقعی ماده و صورت، که گویی با وحدتشان یکدیگر را در اختیار می‌گیرند، ناشی می‌شود. مُهرها به‌واسطهٔ نقش‌های مختلف در موم ساخته می‌شوند و بدون موم مهرهای کثرت نمی‌یابند، اما بدون نقش‌های مختلف هم موم کثیر نمی‌شود. همین‌طور اگر بناست تمایز و کثرت، یعنی عدد، درکار باشد، وجود ماده ضروری است اما صورت

---

1. 2 *Sent.*, 3, 1, 2, 3, *conclusio*.

نیز ضرورت دارد، زیرا تمایز و کثرت مستلزم تشکیل جوهر به‌واسطهٔ عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن است. این‌که یک جوهر فردی چیز معینی است، و دارای نوع معینی است، به‌واسطهٔ صورت است؛ این‌که جوهر فردی «این چیز» است، اساساً آن را مدیون ماده‌ای است که به‌واسطهٔ آن صورت دارای موقعیت مکانی و زمانی می‌شود. فردیت اساساً حاکی از چیزی جوهری، مرکب از ماده و صورت، است، اما همچنین دال بر چیزی است که می‌تواند آن را عرض، یعنی عدد، لحاظ کرد. تفرد («تمایز فردی»)[1] بر دو چیز دلالت دارد: اولاً فردیت، که از وحدت دو مبدأ ماده و صورت ناشی می‌شود، و ثانیاً تمایزِ از چیزهای دیگر، که منشأ عدد است؛ اما اولی، یعنی فردیت، اساسی‌تر است.

تشخص («تمایز شخصی»)[2] وقتی به وجود می‌آید که صورت متحد با ماده یک صورت عقلانی باشد، و بدین‌ترتیب به تفردْ شأن ذات عقلانی را می‌افزاید؛ چیزی که برترین مکان را در میان ذات‌های مخلوق اشغال می‌کند و دارای استعداد یک صورت جوهری برتر نیست. اما برای تشکیل تشخص چیز بیشتری لازم است، این‌که در درون «موضعِ[3] فرد» نباید هیچ ذات دیگری دارای رتبه و شأن برتری باشد، این‌که در درون «موضعِ فردْ» ذات عقلانی باید دارای «فعلیت عالی»[4] باشد. (در مسیح، ذات بشری، هر چند تام و کامل است، دارای «فعلیت عالی» نیست و بنابراین شخص نیست.) «پس باید بگوییم همان‌طور که تفرد ناشی از وجود صورتی ذاتی در ماده است، به همین نحو تشخص نیز ناشی از وجود ذاتی اصیل و عالی در جوهر است.»[5]

گرچه بوناونتورا ماده، یعنی مادهٔ روحانی، را به فرشتگان نسبت می‌دهد، می‌تواند ملائک فردی بسیاری را در درون همان نوع بپذیرد بدون این‌که مثل قدیس توماس مجبور باشد برای تک‌تک ملائکه یک نوعِ مَلَکی فرض کند. کتاب مقدس از برخی ملائکی خبر می‌دهد که اعمال مشابهی را انجام می‌دهند و این دلیلی بر مشابهت در وجود است؛ درحالی‌که «عشق به همنوع» نیز مستلزم کثرت ملائک در درون همان نوع است.[6]

۳. در آفرینش جسمانی، صورتی جوهری وجود دارد که همهٔ اجسام آن را دارند و آن

---

1. *discretio individualis*
2. *discretio personalis*
3. *suppositum*
4. *actualem eminentiam*
5. 2 *Sent.*, 3, 1, 2, 2, *conclusio.*
6. 2 *Sent.*, 3, 1, 2, 1.

صورتِ نور است.[1] نور در اولین روز آفریده شده، سه روز قبل از ایجاد خورشید، و به عقیدهٔ بوناونتورا جسمانی است، گرچه آوگوستینوس آن را به معنای آفرینش فرشته‌مانند تفسیر کرد. به بیان صحیح، نور جسم نیست، بلکه صورت جسم است، اولین صورت جوهری است و مشترک در همهٔ اجسام و مبدأ فعالیت آن‌ها؛ انواع مختلف جسم، متناسب با بهره‌مندی کم‌وبیش‌شان از صورت نور، سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند. بنابراین، «فلک‌الافلاک» در بالاترین مرتبه قرار دارد؛ درحالی‌که زمین در پایین‌ترین مرتبه است. بدین‌ترتیب موضوع نور، که برای مکتب آوگوستینی بسیار گرانبهاست و به فلوطین و به تشبیه مثال خیر به خورشید در فلسفهٔ افلاطون برمی‌گردد، در فلسفهٔ بوناونتورا جایگاه برجسته‌ای می‌یابد.

۴. بدیهی است که اگر قدیس بوناونتورا معتقد است نور یک صورت جوهری است که همهٔ اجسام آن را دارند، او همچنین باید به این معتقد باشد که در یک جوهر صورت‌های جوهری کثیری می‌تواند وجود داشته باشد. به نظر او اعتقاد به این امر هیچ اشکالی ندارد، زیرا او صورت را به‌عنوان چیزی می‌دید که جسم را مهیای پذیرش کمالات دیگر و برتر می‌کند. درحالی‌که به نظر قدیس توماس صورت جوهری محدودکننده و تعریف‌کننده بود، به‌طوری‌که در یک جسم نمی‌توانست بیش از یک صورتِ جوهری وجود داشته باشد، عقیدهٔ بوناونتورا صورت به‌اصطلاح رو به جلو و بالا دارد، نه این‌که جسم را محدود کند بلکه آن را برای کمالات و امکانات تازه مستعد می‌سازد. او در دربارهٔ شش روز آفرینش[2] تا آن‌جا پیش رفت که گفت احمقانه[3] است بگوییم صورتِ نهایی بدون وجود چیزی که متمایل به آن یا مستعد آن است، بدون وجود صورت واسطه‌ای، به مادهٔ اولیٰ افزوده می‌شود؛ و او دوست داشت که تشابهی بین نظم رحمت الهی و نظم طبیعت پیدا کند. همچنان‌که موهبتِ معرفتْ زمینه را برای موهبت حکمت فراهم می‌کند و خود به واسطهٔ موهبت حکمت محو نمی‌شود و همچنان‌که این موهبت‌ها فضایل کلامی را محو نمی‌کنند، همین‌طور یک صورت زمینه را برای صورت برتری فراهم می‌کند و این صورت برتر، چون تحقق یافت، صورت قبلی را دفع نمی‌کند بلکه آن را به کمال می‌رساند.

1. Cf. 2 *Sent.*, 13.

2. 4, 10.

3. *insanum*

۵. دور از انتظار نبود که قدیس بوناونتورا، که آشکارا در راه سنت آوگوستینی قدم برمی‌داشت، نظریهٔ «عقول بذری» را بپذیرد، مخصوصاً به دلیل آن‌که این نظریه بر فعل آفریدگار تأکید دارد و استقلال عامل طبیعی را تقلیل می‌دهد، هر چند این نظریه برخلاف مورد آوگوستینوس در نزد بوناونتورا بیش از نظریه‌ای «علمی» به معنای جدید کلمه نبود. به نظر هردو آن‌ها این نظریه لازمهٔ تفسیر صحیح کتاب مقدس یا بهتر است بگوییم لازمهٔ فلسفه‌ای بود که به داده‌های وحی اعتنا داشت، با این دلیلِ افزوده در مورد بوناونتورا که این نظریه مورد اعتقاد سلف بزرگ او بود؛ فیلسوف «تمام‌عیار» مسیحی که هم «معرفت حکمی» و هم «معرفت علمی» به او اعطا شده بود. «بر این باورم که باید به این دیدگاه اعتقاد داشت، نه‌تنها به این دلیل که عقلْ ما را به آن متمایل می‌سازد، بلکه همچنین به دلیل مرجعیت آوگوستینوس که آن را، در تفسیر لفظی او از سفر پیدایش، تأیید می‌کند.»[1]

بدین‌ترتیب بوناونتورا به وجود «صور نهفته‌ای»[2] از موجودات در ماده معتقد بود، اما این نظریه را نپذیرفت که صورت‌های موجوداتی که به‌موقع خود به وجود می‌آیند از ابتدا به صورت بالفعل در ماده بوده‌اند، شبیه تصویری که با پارچه پوشانده شده است، به‌طوری که عامل شخصی فقط آن‌ها را نمایان می‌سازد، همانند کسی که پارچه را از روی تصویر برمی‌دارد و نقاشی آشکار می‌شود. طبق این نظریه، صورت‌های متضاد، که مانع یکدیگرند، در زمان واحد و در موضوع واحد جمع آمده‌اند، که محال است. او این نظریه را هم نخواهد پذیرفت که خدا در تحصل صورت‌ها یگانه علت فاعلی است، زیرا این بدان معناست که خدا همهٔ صورت‌ها را به همان طریقی می‌آفریند که نفس عقلانی انسان را می‌آفریند و بدین‌معناست که عامل ثانویه واقعاً هیچ کاری انجام نمی‌دهد؛ درحالی‌که آشکار است که فعالیت آن واقعاً نقش و تأثیری در معلول دارد. از این دو نظریه، نظریهٔ دوم با اقدام عامل مخلوق منتفی است یا کاملاً در حاشیه قرار می‌گیرد، درحالی‌که نظریهٔ اول عامل مخلوق را به کمترین درجه تنزل می‌دهد؛ بوناونتورا مایل به قبول هیچ‌یک از این‌ها نیست. او نظریه‌ای را ترجیح می‌دهد که «به نظر می‌رسد نظریهٔ ارسطو باشد و اکنون عموماً مورد اعتقاد نظریه‌پردازان فلسفه و الهیات است» مبنی بر

---

1. 2 *Sent.*, 7, 2, 2, 1, *resp.*

2. *latitatio formarum*

این‌که «تقریباً همهٔ صورت‌های طبیعی، دست‌کم صورت‌های جسمانی، از قبیل صورت‌های عناصر و صورت‌های مرکّبات، در استعداد ماده منطوی هستند و به‌واسطهٔ فعل عامل شخصی به فعل تبدیل می‌شوند «بالفعل می‌شوند.»[1] اما این را می‌توان به دو صورت فهمید. ممکن است به این معنا باشد که ماده، هم استعداد دریافت صورت و هم میل به همکاری در ایجاد صورت را داراست و این‌که صورت ایجادشده در عامل شخصی قرار دارد همچنان‌که در اصل مؤثر و اساسی خود قرار دارد، به‌طوری‌که تحصل صورت با تکثیر صورت عامل اتفاق می‌افتد، همان‌طور که یک شمع روشن می‌تواند دسته‌ای از شمع‌ها را روشن کند، یا ممکن است به این معنا باشد که ماده‌ای که دارای صورت است نه‌تنها به‌عنوان چیزی استنباط می‌شود که صورت در آن و، تا اندازه‌ای، به‌واسطهٔ آن ایجاد می‌شود، بلکه همچنین به‌عنوان چیزی که صورت از آن ایجاد می‌شود، گرچه به این معنا که صورت، نه به‌عنوان صورتی بالفعل بلکه در مقام صورتی بالقوه، آمیخته با ماده و در ماده است. بنا بر فرض اول در واقع گفته نمی‌شود که صورت‌ها مخلوق عامل‌اند، زیرا صورت‌ها از عدم به وجود نمی‌آیند، هرچند با این‌همه به نظر می‌رسد که بدین‌طریق ذات جدیدی ایجاد می‌شود، درحالی‌که بنا بر فرض دوم هیچ ذات یا ماهیت جدیدی ایجاد نمی‌شود، بلکه صورتی که وجودی استعدادی و بالقوه داشته است عملاً به فعل تبدیل می‌شود؛ یعنی «وضع» جدیدی می‌گیرد. پس فرض دوم کمتر از فرض اول چیزی را به عامل مخلوق نسبت می‌دهد، زیرا عامل مخلوق فقط این را فراهم می‌کند که آنچه قبلاً به‌نحوی وجود داشته اکنون به‌نحو دیگری وجود یابد، درحالی‌که بنا بر فرض اول عامل مخلوق، ولو نه از راه آفرینش از عدم، چیز واقعاً جدیدی را ایجاد می‌کند. اگر باغبانی از بوتهٔ گل سرخی نگهداری کند به‌طوری‌که جوانه‌های گل سرخ بتوانند شکوفا شده، به گل سرخ تبدیل شوند او کاری انجام داده است؛ این درست، اما کارش کمتر از وقتی است که بوتهٔ گل سرخی را از بوته‌ای نوعاً متفاوت ایجاد کند. پس بوناونتورا که مشتاق اجتناب از نسبت‌دادن حتی صورت ظاهر قوای خلاق به عاملی مخلوق است فرضی را انتخاب می‌کند که به فعل عالم مخلوق چیزی کمتر و به فعل خالق چیزی بیشتر را نسبت می‌دهد.

---

1. *educuntur in actum*

بنابراین، صورت‌هایی که تحصل می‌یابند اساساً در ماده به حالت بالقوه وجود داشته‌اند. این صورت‌های بالقوه عقول بذری‌اند. «عقل بذری» قوهٔ فعال موجود در ماده است، قوه فعالی که ذات صورت تحصل‌یافته است؛ و نسبت‌اش با صورتْ نسبت موجود ناقص[1] با موجود کامل[2] یا موجود بالقوه[3] با موجود بالفعل[4] است.[5] بنابراین، ماده بستر «بذور» یا بذرگاهی[6] است که در آن، خدا به‌صورت بالقوه صورت‌های جسمانی‌ای را آفریده که متوالیاً از آن‌جا تحصل می‌یابند؛ این امر نه‌تنها در صورت‌های موجودات غیرجاندار، بلکه همچنین در نفوس حیوانات و گیاهان مصداق دارد. نیاز به گفتن نیست که بوناونتورا آگاه است که فعالیت وسایط و عوامل خاصی برای تولد یک حیوان ضروری است، اما او نظریهٔ ارثی‌انگاری روان را نخواهد پذیرفت، که براساس آن، نفس حیوان جدید با «زاد و ولد» نفس والدین، بدون کاهشی در طرف والدین، ایجاد می‌شود؛ زیرا این نظریه بر این دلالت دارد که یک صورت مخلوق می‌تواند صورت مشابهی را از عدم ایجاد کند.[7] آنچه روی می‌دهد این است که والدین حیوانات روی چیزی عمل می‌کنند که خودشان هم آن را دریافت کرده‌اند، که همان اصل بذری است، و اصل بذری قوهٔ فعال یا استعدادی است که حاوی نفس جدید در نطفه است؛ هر چند فعالیت والدین برای این ضروری است که بالقوه بالفعل شود. بنابراین، بوناونتورا راه میانه‌ای بین نسبت‌دادن چیزی بسیار کم یا هیچ به عامل مخلوق و نسبت‌دادن چیزی که به نظرش بسیار زیاد می‌آمد در پیش گرفت. اصل کلی او این بود که درحالی‌که خدا موجودات را از عدم ایجاد می‌کند، عامل مخلوق فقط می‌تواند چیزی را ایجاد کند که از پیش به‌صورت استعداد، یعنی در حالت بالقوه، وجود دارد.[8] اما جست‌وجوی توصیف و تبیین دقیقی از تأثیر واقعی نظریهٔ «عقول بذری» او بی‌فایده است، زیرا این نظریه تا اندازه‌ای بر مرجعیت و تا اندازه‌ای بر استدلال فلسفی «پیشینی» مبتنی است، نه بر مشاهدهٔ تجربی یا تجربهٔ عملی.

---

1. *esse incompletum*
2. *esse completum*
3. *esse in potentia*
4. *esse in actu*
5. 2 *Sent.*, 18, 1, 3, *resp.*
6. *seminarium*
7. *Ibid.*, 2, 15, 1, 1, *resp.*
8. Cf. *Sent.*, 7, 2, 2, 2, *resp.*

فصل بیست‌ونهم

قدیس بوناونتورا ـ ۵: نفس آدمی

وحدت نفس آدمی ـ نسبت نفس با بدن ـ نامیرایی نفس آدمی ـ بطلان تک‌نفس باوری[1] ابن رشدی ـ معرفت به اشیای محسوس و اصول منطقی اولیه ـ معرفت به واقعیت‌های روحانی ـ اشراق ـ عروج نفس به سوی خدا ـ بوناونتورا همچون فیلسوف حیات مسیحی

۱. دیدیم که، طبق نظر بوناونتورا، نفوس حیوانات «به‌طور بذری» ایجاد می‌شوند؛ اما این البته در مورد نفوس آدمی، که مستقیماً از سوی خدا ایجاد می‌شود، یعنی به‌واسطهٔ او از عدم آفریده می‌شود، مصداق ندارد. نفس آدمی تصویری از خداست، به وحدت با خدا فراخوانده شده، و بر این فرض («به سبب شرافت»)[2] ایجاد آن را خدا به‌حق در انحصار خود نگاه داشته است. این استدلال متضمن الهیات است، اما بوناونتورا باز دلیل می‌آورد که چون نفس آدمی نامیرا و فسادناپذیر است، ایجاد آن می‌تواند فقط معلول آن مبدئی باشد که حیات و جاودانگی‌اش ذاتی است. نامیرایی نفس آدمی بر «ماده»ای در نفس

1. *monopsychism* 2. *propter dignitatem*

دلالت دارد که نمی‌تواند عنصری دارای تغییر جوهری باشد؛ اما فعالیت عوامل مخلوق به کار بر روی مادهٔ قابل تبدیل محدود است و ایجاد جوهری دارای ماده‌ای غیرقابل تبدیل از چنین عواملی ساخته نیست. نتیجه می‌گیریم که نظریهٔ ارثی‌انگاری روان را باید کنار گذاشت، اگرچه آوگوستینوس لدی‌الاقتضا به آن متمایل بود، چون تصور می‌کرد با آن می‌توان انتقال گناه اولیه را توضیح داد.[۱]

چیزی که خدا آن را می‌آفریند چیست؟ نفس کامل آدمی است، نه صرفاً قوهٔ عقلانی. در انسان یک نفس هست، که از قوای عقلانی و حسی بهره‌مند است، و خدا این نفس را می‌آفریند. جسم در بدن آدم (ع)، اولین انسان، «به‌طور بذری» وجود داشت و به‌واسطهٔ نطفه انتقال می‌یابد، اما این بدین‌معنا نیست که بدن دارای نفس حساسه‌ای است که از مادهٔ مستعد استخراج شده و از نفس ناطقهٔ آفریده و دمیده‌شده متمایز است. درست است که نطفه نه‌تنها مازاد تغذیهٔ پدر را دارد، بلکه دارای چیزی هم از «رطوبت ریشه‌ای»[۲] اوست، به‌طوری که در جنین، قبل از دمیدن نفس، گرایش فعالی به عمل احساس، نوعی حساسیت مقدماتی، وجود دارد؛ اما این گرایشی است به اجرای فعل احساس به‌واسطهٔ نیروی نفس، که قبلاً دمیده شده. با جان‌بخشی کامل جنین به‌واسطهٔ دمیدن نفس، این حساسیت بدوی بازمی‌ایستد، یا بهتر است بگوییم مشمول فعالیت نفسی می‌شود که مبدأ احساس و تعقل است. به عبارت دیگر، قدیس بوناونتورا در حفظ تداوم حیات و واقعیت اصل‌ونسب مصرّ است درحالی‌که از هرگونه تقسیم نفس انسانی به این دو اجتناب می‌کند.[۳]

۲. نفس آدمی صورت بدن است. بوناونتورا این نظریهٔ ارسطویی را بر ضد کسانی به‌کار می‌گیرد که معتقدند نفوس همهٔ انسان‌ها جوهر واحدی هستند. «نفس ناطقه فعل و کمال اول جسم آدمی است؛ بنابراین از آن‌جا که اجسام آدمیان متمایزند، نفوس ناطقه‌ای هم که آن اجسام را کامل می‌کنند متمایز خواهند بود.»[۴] نفس صورتی موجود، زنده، عقلانی، و بهره‌مند از آزادی است.[5] طبق نظر آوگوستینوس، نفس در هر جزئی از بدن حضور دارد؛ بوناونتورا این حکم را به این دلیل تأیید می‌کند که بر این نظریه که نفس در

1. 2 *Sent.*, 18, 2, 3, *resp.*
2. *humiditas radicalis*
3. Cf. 2 Sent., 30, 3, 1 and 31, 1, 1.
4. *Ibid.*, 18, 2, 1, *contra* 1.
5. *Breviloq.*, 2, 9.

ابتدا در قسمت معیّنی از بدن، مثلاً قلب، حضور دارد ترجیح دارد. «نفس چون که صورت تمام بدن است، در تمامی بدن حضور دارد؛ چون که بسیط است، حضور او تا حدی در این‌جا و تا حدی در آن‌جا نیست؛ چون که اصل محرک کافی[1] بدن است، دارای وضعیت خاصی نیست و در یک نقطه یا در قسمت معینی حضور ندارد.»[2]

اما گرچه بوناونتورا تعریف ارسطویی نفس به‌عنوان صورت بدن را می‌پذیرد، گرایش کلی او ماهیتاً افلاطونی و آوگوستینی است، تا آن‌جا که تأکید می‌کند نفس آدمی یک جوهر روحانی، مرکب از صورت روحانی و مادهٔ روحانی، است. کافی نیست که بگوییم در نفْس ترکیبی از «آنچه هست»[3] و «آنچه به‌واسطهٔ آن هست»[4] وجود دارد، زیرا نفس می‌تواند تأثیر بگذارد و متأثر شود، حرکت دهد و حرکت داده شود؛ و همین دلیلی است بر حضور «ماده»، اصل انفعال و تغییرپذیری، هرچند این ماده متعالی از امتداد و فسادپذیری است، زیرا مادهٔ روحانی است نه مادهٔ جسمانی.[5] ممکن است به نظر برسد که این نظریه با بساطت پذیرفته‌شدهٔ نفس آدمی در تناقض است، اما بوناونتورا خاطرنشان می‌کند[6] که «بساطت» دارای معانی و درجات متعدد است. بنابراین ممکن است «بساطت» اشاره‌ای به فقدان اجزای کمّی باشد و نفس، چون در مقایسه با موجودات جسمانی بسیط است، از این بساطت بهره‌مند است؛ یا ممکن است اشاره‌ای به اجزای سازنده باشد و نفس از این بساطت بهره‌مند نیست. اما نکتهٔ اصلی این است که نفس، هرچند صورت بدن و اصل محرک بدن است، باز چیزی بیش از این است و می‌تواند به‌خودی‌خود باقی باشد، «اِنّیت»[7] باشد، گرچه در مقام انّیتی که تا اندازه‌ای منفعل و تغییرپذیر است باید در خود دارای مادهٔ روحانی باشد. نظریهٔ ترکیب مادی ـ صوری نفس آدمی، از این‌رو، طراحی شده است که نفس را و توانایی بقای نفس را جدای از بدن تأمین کند.

اگر نفس مرکب از صورت و مادهٔ روحانی است، نتیجه می‌گیریم که نفس به‌واسطهٔ مبانی خودش تفرّد یافته است.[8] اما اگر چنین باشد چرا نفس با بدن متحد است، زیرا نفس به‌خودی‌خود جوهر روحانی فردی است؟ پاسخ این است که نفس، اگرچه

1. *motor sufficiens*
2. 1 *Sent.*, 8, 2, *art, un.*, 3, *resp.*
3. *quod est*
4. *exquo est*
5. 2 *Sent.*, 17, 1, 2, *resp.*
6. *Ibid.*, *ad* 5.
7. *hoc aliquid*
8. *Ibid.*, 18, 2, 1, *ad* 1.

جوهری روحانی است، چنان ساخته شده که نه‌تنها می‌تواند به جسم شکل و صورت بدهد بلکه به اجرای چنین کاری دارای میلی طبیعی نیز هست. برعکس، بدن نیز هرچند مرکب از ماده و صورت است، دارای «میل طبیعی»[1] است به این‌که به‌واسطهٔ نفس شکل و صورت بپذیرد. پس وحدت این دو برای کمال هر کدام است و به ضرر نفس یا بدن نیست.[2] نفس صرفاً، یا حتی در ابتدا، برای این وجود ندارد که جسم را به حرکت آورد،[3] بلکه برای بهره‌مندی و التذاذ از خداست. باوجوداین، نفس توانایی‌ها و قوای خود را کاملاً در تحریک بدن اعمال می‌کند و روزی، در قیامت، با بدن وحدت دوباره خواهد یافت. ارسطو از این ناآگاه بود و شگفت‌آور نیست که او در آن زمان از آن ناآگاه باشد، زیرا «فیلسوف بالضروره دچار خطا می‌شود، مگر نور ایمان به او مدد رساند.»[4]

۳. نظریهٔ ترکیب مادی ـ صوری نفس آدمی بالطبع برهان نامیرایی نفس را تسهیل می‌کند، زیرا بوناونتورا برخلاف ارسطو چنان ارتباط تنگاتنگی میان نفس و بدن برقرار نمی‌کند. اما برهان مطلوب او برهانی است که با ملاحظهٔ «هدف نهایی نفس»[5] به دست آمده است. نفس جویای سعادت کامل است (حقیقتی که هیچ‌کس در آن تردید ندارد «مگر این‌که عقل از سرش پریده باشد»). اما هیچ‌کس نمی‌تواند کاملاً خوشبخت باشد اگر که ترس از دست‌دادن چیزی راکه دارای آن است داشته باشد؛ برعکس، همین ترس او را بدبخت می‌کند. بنابراین، ازآن‌جاکه نفس دارای میلی طبیعی به سعادت کامل است بالطبع باید نامیرا باشد. البته این برهانْ وجود خدا و امکان کسب سعادت کامل و نیز وجود میل طبیعی به سعادت را مفروض می‌گیرد؛ اما این برهان به علت خصیصهٔ روحانی‌اش، به علت ارتباطش با حرکت نفس به سوی خدا، برهان مطلوب بوناونتورا بود. این برهان را او «حجت اصلی»[6] می‌دانست.[7]

او به‌نحوی تقریباً مشابه از راه بررسی علت صوری، و از راه ماهیت نفس به‌عنوان تصویر خدا، دلیل می‌آورد.[8] نفس به این دلیل که برای نیل به سعادت آفریده شده که عبارت از خیر متعالی یعنی خداست، باید توانای بر تملک خدا («دارای قابلیت کسب

---

1. *appetitus*
2. Cf., *ibid.*, 17, 1, 2, *ad* 6.
3. *Ibid.*, 18, 2, 1, *ad* 6.
4. *Ibid.*
5. *ex consideratione finis*
6. *ratio principalis*
7. 2 *Sent.*, 19, 1, 1, *resp.*
8. *Ibid.*

خدا»)[1] باشد و بنابراین باید به شکل خدا و شبیه خدا ساخته شده باشد. اما اگر نفس میرا بود خدا ساخته نشده بود. بنابراین، نفس باید نامیرا باشد. همچنین (با استدلال «از جهت طرف ماده»[2]) بوناونتورا اظهار می‌دارد که صورت نفس ناطقه دارای چنان شرافتی است که نفس را شبیه خدا می‌سازد، با این نتیجه که ماده‌ای که با این صورت (یعنی مادهٔ روحانی) متحد شده است خوشنودی و کمال خود را فقط در وحدت با این صورت می‌بیند، به‌طوری که ماده نیز باید نامیرا باشد.

بوناونتورا دلایل دیگری می‌آورد، مانند استدلال از راه ضرورت مجازات در حیاتی اخروی،[3] و استدلال از راه عدم امکان به تباهی‌کشدن خیر از سوی خدا. در برهان اخیر او استدلال می‌کند که این برخلاف عدالت الهی است که چیزی که خوب به انجام رسیده است به شر و تباهی گرایش داشته باشد. مگر نه این‌که براساس همهٔ تعلیمات اخلاقی، آدمی باید بمیرد به‌جای این‌که مرتکب بی‌عدالتی شود. اما اگر نفس میرا بود، وفاداری آن به عدالتِ مورد تحسین همهٔ فیلسوفان اخلاق پوچ می‌شد؛ و این برخلاف عدالت الهی است. مشخصهٔ بیشتر برهان‌های ارسطویی این است که از راه توانایی تأمل نفس در خود و از راه فعالیت عقلانی آن، که هیچ وابستگی درونی به بدن ندارد، به اثبات برتری نفس بر مادهٔ جسمانی و فسادناپذیری‌اش، می‌پردازند.[4] هرچند این برهان‌های ارسطویی احتمالاً برای ما قابل قبول‌ترند، زیرا پیش‌فرض‌های کمتری دارند و مستلزم هیچ الهیاتی نیستند، به نظر بوناونتورا برهان‌های اقتباس‌شده از آوگوستینوس یا وابسته به خط فکری او، مخصوصاً برهان از راه میل به سعادت، گویاترند. بوناونتورا برهان آوگوستینیِ مبتنی بر درک نفس از حقیقت ابدی و فهم حقیقت ابدی را به کار می‌برد،[5] اما به نظر نمی‌رسد که این «طریق قوی»[6] اثبات نامیرایی نفس باشد. این قید برای برهان‌های مأخوذ از راه میل به سعادت محفوظ است.

اگر به بوناونتورا اعتراض می‌شد که این نوع برهانْ میل به وحدت با خدا یعنی میل به سعادت به معنای کامل آن را مفروض می‌گیرد، درحالی‌که این میل فقط تحت فعل رحمت الهی بروز می‌کند و بنابراین متعلق به نظم فراطبیعی است نه نظم طبیعی که

---

1. *capax Dei*
2. *ex parte materiae*
3. *Ibid., sed contra* 3, 4.
4. 2 *Sent.*, 7 ff. ; Cf. *De Anima*, BK. 3.
5. 2 *Sent.*, 11.
6. *potissimus modus*

موضوع پژوهش فیلسوف است، او بی‌تردید پاسخ می‌داد که ابداً قصد انکار فعل رحمت الهی یا خصیصهٔ فراطبیعی آن را ندارد، اما از سوی دیگر، فیلسوف واقعی جهان و حیات آدمی را آن‌گونه که هستند مورد توجه قرار می‌دهد و از جمله مفروضات آن دقیقاً میل به سعادت کامل است. ولو این میل بر فعل رحمت الهی دلالت بکند، داده‌ای تجربی است و بنابراین می‌تواند مورد استفادهٔ فیلسوف قرار گیرد. اگر فیلسوف نتواند آن را بدون توسل به الهیات توضیح دهد، این فقط برهان دیگری بر این اصل بوناونتورا است که هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند رضایت‌بخش باشد مگر این‌که منور به نور ایمان باشد. به‌عبارت‌دیگر درحالی‌که «متفکر توماسی» به‌طور نظام‌مند از مفروضات تجربی خود همهٔ آن چیزهایی را که می‌داند فراطبیعی‌اند حذف می‌کند و بنابراین، در مقام فیلسوف، «طبیعت» حاصله را مورد بررسی قرار می‌دهد، فیلسوف بوناونتورایی از طبیعت به معنای مفروض آن آغاز می‌کند. کاملاً درست است که رحمت و لطف الهی چیزی «معیّن» به معنای محسوس و مرئی یا چیزی که به‌وسیلهٔ عقل تنها به یقین قابل درک و فهم باشد نیست، اما برخی از آثار آن حاصل تجربه‌اند و فیلسوف این‌ها را در نظر خواهد گرفت، هرچند نتواند آن‌ها را بدون مراجعه به الهیات توضیح دهد. بنابراین رویکرد فرد توماسی و فرد بوناونتورایی متفاوت است و نمی‌توان آن‌ها را در قالب یکسانی زورچپان کرد بدون این‌که یکی از آن‌ها را تحریف نمود.

۴. همهٔ آنچه در مورد نفس آدمی گفته‌اند بر فردیت نفس دلالت دارد، اما بوناونتورا کاملاً از تفسیر ابن رشدی ارسطو آگاه بود و صریحاً بر ضد آن اقامهٔ دلیل کرد. ابن رشد معتقد بود که هم عقل فعال و هم عقل منفعل از مرگ مصون‌اند؛ و به‌رغم آنچه خود ارسطو ممکن است تعلیم داده باشد، مفسر او، ابن رشد، یقیناً معتقد بود که این عقول وجود خاص و انفرادی برای هر فرد ندارند، اجزا یا قوای انسان‌های فردی نیستند، بلکه جوهرهایی واحد یعنی عقول کیهانی‌اند. اما چنین موضعی نه‌تنها بدعت و برخلاف دین مسیحی است، بلکه برخلاف عقل و تجربه نیز هست.[1] به این دلیل برخلاف عقل است که بدیهی است نفس عقلانیْ کمال انسان بماهو انسان است، و انسان‌ها از یکدیگر متفاوت‌اند و به‌عنوان انسان، نه صرفاً به‌عنوان حیوان اشخاصی فردی‌اند؛ و آن قابل قبول

1. 2 *Sent.*, 18, 2, 1, *resp.*

می‌بود اگر که نفس ناطقه از حیث عدد در همهٔ انسان‌ها یکی بود. برخلاف تجربه است، زیرا این امری تجربی است که انسان‌های مختلف افکار مختلفی دارند. و درست نیست که بگوییم این اختلاف افکار صرفاً ناشی از اختلاف «تصاویر ذهنی»[1] در تخیلات انسان‌های مختلف است، یعنی بگوییم که فقط تخیلات زودگذرِ حاصل از حواس است که در افراد مختلف متفاوت‌اند، زیرا انسان‌ها مثلاً در مفاهیم فضایل اختلاف نظر دارند، که بر ادراک حسی مبتنی نیستند و منتزع از «تصاویر ذهنی» تخیلی نیستند. از دیدگاه بوناونتورا این هم استدلال معتبری نیست که بگوییم نفس عقلانی از بدن مستقل است و بنابراین نمی‌تواند به‌واسطهٔ بدن تفرد یابد، زیرا نفس به‌واسطهٔ بدن تفرد نمی‌یابد، بلکه به‌واسطهٔ وحدت دو اصل سازندهٔ خود، مادهٔ روحانی و صورت روحانی، تفرد می‌یابد.

۵. محتوای معرفت نفس به موجودات محسوسْ وابسته به ادراک حسی است؛ و بوناونتورا با ارسطو موافق است که نفس از ناحیهٔ خود به موجودات محسوس و انواع موجودات محسوس معرفتی ندارد: عقل آدمی در حالتی از «برهنگی» خلق شده و به حواس و تخیل وابسته است.[2] شیء محسوس در اندام حسی تأثیر می‌کند و آن‌جا صورت محسوسی به وجود می‌آورد، که به نوبهٔ خود بر قوهٔ احساس تأثیر می‌گذارد و آن‌گاه ادراک به‌وجود می‌آید. توجه داشته باشیم که قدیس بوناونتورا، با پذیرش عنصر منفعل در احساس، از تعلیمات قدیس آوگوستینوس دور می‌شود، اما درعین‌حال او معتقد است که قوهٔ احساس یا نیروی حساسیت نفس بر محتوای احساس حکم‌فرماست، مثلاً این‌که فلان چیز سفید است، دریافت انفعالی صورت حسیه در ابتدا منسوب به اندام است و فعالیت حکم به قوهٔ حس منسوب است.[3] البته این حکم یک حکم ژرف‌بینانه نیست، بلکه آگاهی خودانگیخته‌ای است. اما امکان‌پذیر است، زیرا قوهٔ احساس قوهٔ حساسیت نفس ناطقه است؛ نفس است که فعل احساس را به بدن منتقل می‌کند.[4] احساسات مجزا، مثل احساس رنگ و لمس، به واسطهٔ «حس مشترک» یکی می‌شوند و در قوهٔ خیال محفوظ می‌مانند که با «حافظه» یکسان نیست، اگر حافظه به معنای «recordatio» یا یادآوری ارادی در نظر گرفته شود.[5]

---

1. *species*
2. 2 sent., 3, 2, 2, 1, *resp*. and *ad* 4.
3. *Ibid*., 8, 1, 3, 2, *ad* 7.
4. *Ibid*., 25, 2, *art. un*., 6, *resp*.
5. *Ibid*., 7, 2, 1, 2, *resp*. بوناونتورا در این‌جا حافظه به عنوان عادت، «حفظ مفهوم» restentio speciei، را از

←

بالاخره عقول فعال و منفعل، با همکاری یکدیگر، صور حسیّه را از تخیل جدا می‌کنند. عقول فعال و منفعل دو قوه‌ای نیستند که یکی از آن‌ها بتواند بدون دیگری عمل کند، بلکه دو وجه از قوهٔ عقلانی نفس واحدی هستند. در واقع می‌توانیم بگوییم که عقل فعال انتزاع می‌کند و عقل منفعل دریافت می‌کند؛ اما بوناونتورا این بیان را با تصدیق به این نکته تعدیل می‌کند که عقل منفعل دارای قوهٔ انتزاع صور حسیه و حکم دربارهٔ آن، هرچند «فقط» به یاری عقل فعال، است درحالی‌که عقل فعال برای فعل شناسایی خود به اطلاعات عقل منفعل از حیث صور حسیه وابسته است. در واقع فقط یک فعل کامل تعقل وجود دارد و عقول فعال و منفعل به‌طور جدایی‌ناپذیری در آن فعل همکاری می‌کنند.[1]

پس دیدگاه بوناونتورا کاملاً جدای از انواع «آوگوستینوس‌گرایی»ها، از قبیل امتناع از برقراری تمایز واقعی بین قوای نفس، در مورد نحوهٔ کسب معرفت به اشیای محسوس، کم‌وبیش، به نظریهٔ ارسطویی شبیه است. او می‌پذیرد که نفس، در خصوص شناخت چنین اشیایی، در اصل یک «لوح سفید»[2] است؛[3] او هیچ جایگاهی برای تصورات فطری قائل نمی‌شود. به‌علاوه، ردّ تصورات فطری در مورد شناخت ما از اصول اولیه نیز صادق است. برخی گفته‌اند که این اصول در عقل فعالْ فطری‌اند، هرچند در جایی که به عقل ممکنه مربوط می‌شود اکتسابی‌اند؛ اما چنین نظریه‌ای نه با سخنان ارسطو موافق است و نه با واقعیت، زیرا اگر این اصول در عقل فعال فطری بودند، چرا عقل فعال نمی‌تواند آن‌ها را بدون یاری حواس به عقل ممکنه منتقل کند و چرا عقل فعال این اصول را از همان آغاز نمی‌شناسد؟ قرائت تعدیل‌شده‌ای از فطرت‌گرایی این است که این اصول در کلی‌ترین صورتْ فطری‌اند، درحالی‌که نتایج یا مصداق‌های خاص آن‌ها اکتسابی است؛ اما براساس چنین دیدگاهی توجیه این‌که چرا کودک صورت کلی اصول اولیه را نمی‌شناسد مشکل است. به‌علاوه، حتی چنین فطرت‌گرایی تعدیل‌یافته‌ای، هم با نظر ارسطو و هم با نظر آوگوستینوس مخالف است. بوناونتورا بی‌تردید می‌دانست نظریه‌ای که هم ارسطو و هم آوگوستینوس در ضدیت با آن اتفاق نظر داشته‌اند بعید است صحیح

→

فعل یادآوردن یا recordatio متمایز می‌سازد.

1. 2 *Sent.*, 24, 1, 2, 4.

2. *tabula rasa*

3. *Ibid.*, *resp.*

باشد. پس می‌ماند که بگوییم این اصول فقط به این معنا فطری‌اند که عقل از نوری طبیعی بهره‌مند می‌شود که آن را قادر می‌سازد وقتی در مورد صور حسیه یا مفاهیم و تصورات مربوط به آن، معرفتی حاصل کرد اصول را در کلیتشان درک کند. مثلاً هیچ‌کس نمی‌داند یک کل یا یک جزء چیست، مگر این‌که با تکیه به ادراک حسیْ صورت حسیه یا تصور آن را به‌دست آورده باشد؛ اما به‌محض این‌که تصور آن را به‌دست آورد، نور عقلْ او را به درک این اصل قادر می‌سازد که کل بزرگ‌تر از جزء است.[1] از این‌رو، قدیس بوناونتورا در این مورد با قدیس توماس هم‌رأی است.

۶. هرچند ما دارای معرفتی فطری از اشیای محسوس یا ذوات آن‌ها یا اصول اولیهٔ منطقی یا ریاضی نیستیم، نتیجه نمی‌شود که معرفت ما از واقعیات روحانی محض از راه ادراک حسی به‌دست می‌آید. «خدا به‌وسیلهٔ شباهتِ مأخوذ از حس شناخته نمی‌شود»[2] بلکه به‌واسطهٔ تأمل نفس در خود شناخته می‌شود. نفس در این حیات دارای هیچ بینش شهودی از خدا، از ذات الهی، نیست، اما نفس به‌صورت خدا ساخته شده و به میل و اراده به سوی خدا متمایل شده است، به‌طوری که تأمل در ماهیت خود و سمت‌وسوی توجهِ ارادهْ نفس را قادر می‌سازد که مفهوم خدا را بدون توسل به جهان محسوس خارجی به‌وجود آورد. مفهوم خدا به این معنا «فطری» است؛ هرچند نه به این معنا که هر انسانی از آغاز دارای شناختی واضح، صریح، و دقیق از خداست. جهت اراده، میل اراده به سعادت کامل، نتیجهٔ خود فعل الهی است، و تأمل در این میلْ وجود متعلق میلی را به نفس نشان می‌دهد که در واقع آن را قبلاً با نوعی آگاهی مبهم، هرچند نه بالضروره با تصوری واضح، می‌شناسد. «معرفت به این حقیقت (وجود خدا) در ذهن عاقلْ فطری است، زیرا که ذهن تصویری از خداست، و به این علت ذهن دارای میلی طبیعی، شناخت، و خاطره از خدایی است که به‌صورت او ساخته شده و بالطبع به سوی او تمایل دارد؛ خدایی که ذهن ممکن است سعادت خود را در او بیابد.»[3] شناخت خدا چند نوع است: خدا دارای شناخت جامعی از خود است، اولیا علم تفصیلی («واضح و شفاف»)[4] به او دارند، ما او را تا اندازه‌ای و به‌نحو مبهمی[5] می‌شناسیم. این شناخت

---

1. 2 *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*
2. *Ibid.*
3. *De Myst. Trinit.*, 1, 1, *resp.*
4. *clare et perspicue*
5. *ex parte et in aenigmate*

آخری به‌طور ضمنی منطوی در، یا لازمهٔ معرفتی است که هر نفسی داراست، مبنی براین‌که همواره وجود نداشته است و باید حادث باشد.[1]

شناخت فضایل نیز باید به این معنا «فطری» باشد که از ادراک حسی ناشی نمی‌شود. انسانی غیرعادل می‌تواند بداند که عدالت چیست؛ اما واضح است که نمی‌تواند عدالت را از راه حضور آن در نفس خود بشناسد، زیرا او دارای عدالت نیست؛ و نمی‌تواند آن را از راه انتزاع از صورت حسیه بشناسد، زیرا عدالت یک شیء محسوس نیست و هیچ شبیهی در جهان حس ندارد. شخص غیرعادل نمی‌تواند عدالت را با آثارش بشناسد، زیرا آثار عدالت را نمی‌تواند تشخیص دهد مگر این‌که قبلاً بداند عدالت چیست، همان‌طور که آدمی نمی‌تواند آثار فعالیت انسانی را به‌عنوان آثار فعالیت آن انسان بشناسد مگر این‌که قبلاً بداند انسان چیست.[2] بنابراین، باید از فضایل شناختی «پیشین» یا فطری وجود داشته باشد. این شناخت به چه معنا فطری است؟ ابتدا در ذهن هیچ مفهومی فطری[3] به معنای مفهوم واضح یا شبیه عقلانی فضیلت وجود ندارد، اما در نفس نوری طبیعی وجود دارد که نفس با آن می‌تواند راستی و درستی را بفهمد؛ تأثیر و تمایل اراده نیز وجود دارد. بنابراین، نفس می‌داند که درستی چیست و بدین‌طریق می‌فهمد که «صواب تأثیر»[4] چیست. چون خیرخواهی وجود دارد، نفس می‌داند که خیرخواهی چیست؛ حتی اگر نفس واقعاً دارای فضیلت خیرخواهی نباشد.[5]

بنابراین، شناخت فضایل در موارد بسیاری فطری است، به همان معنایی که شناخت خدا فطری است، نه به‌عنوان تصویر ذهنی صریح یا مفهوم فطری، بلکه به این معنا که نفس فی‌نفسه دارای همهٔ مواد لازم برای ایجاد مفهوم صریح هست؛ بدون این‌که ضروری باشد به جهان محسوس متوسل شود. تصور فطری بوناونتورا یک تصور فطری واقعی است. البته بین معرفت ما از فضایل و معرفت ما از خدا اختلاف بزرگی وجود دارد، زیرا درحالی‌که هرگز نمی‌توانیم در این دنیا ذات خدا را درک کنیم، درک ذات فضایل ممکن است. اما راه‌هایی که بدان طرق به معرفت فضایل و خدا نایل می‌شویم مشابهند و می‌توانیم بگوییم که نفس در مورد اصولی که برای هدایت‌اش ضروری

---

1. *Ibid.*, 1, 2, *ad* 14.
2. *De scientia christi*, 4, 23.
3. *species innata*
4. *rectitudo affectionis*
5. 1 *Sent.*, 17, 1, *art. un.*, 4, *resp.*

هستند دارای معرفت فطری است. نفس با تأمل در خود می‌داند که خدا چیست، ترس چیست، و عشق چیست؛ و بنابراین می‌داند که ترسیدن از خدا و عشق به خدا چیست.[۱] اگر کسی، در مقابل، این عقیدهٔ فیلسوف را نقل کند که «در عقل هیچ نیست جز آنچه در حس است»[۲]، پاسخ این است که این قول را باید چنین فهمید که فقط به شناخت ما از اشیای محسوس اشاره دارد یا به اکتساب تصوراتی که می‌توانند با انتزاع از تصاویر ذهنی محسوس تشکیل شوند.[۳]

۷. هرچند بوناونتورا این را نخواهد پذیرفت که اصول اولیهٔ مرتبط با جهان اطراف ما یا در واقع حتی اصول اولیهٔ کردار و رفتار، از آغاز در ذهن ما به صراحت وجود دارند یا فارق از هرگونه فعالیت خود ذهن از بیرون به آن القا شده‌اند، نتیجه نمی‌شود که او درصدد صرف‌نظر کردن از نظریهٔ آوگوستینی اشراق است؛ برعکس، او اشراق را یکی از حقایق اساسی مابعدالطبیعه تلقی می‌کند.

حقیقتْ «مطابقت شیء [عین] با عقل»[۴] است؛[۵] و متضمن شیء شناخته‌شده و عقل شناسنده است. برای این‌که حقیقت به این معنا، یعنی حقیقت دریافت‌شده، بتواند وجود داشته باشد، فاعل شناسا و موضوع شناسایی نیازمند شرایطی هستند: تغییرناپذیری موضوع شناسایی و لغزش‌ناپذیری فاعل شناسا.[۶] اما اگر بوناونتورا آماده است که بدین‌طریق سخنان تئایتتوس[۷] را بازگو کند، و اگر برای این‌که «معرفت یقینی»[۸] بتواند وجود داشته باشد نیازمند این‌دو شرط است، او بالضروره با مسائلی مشابه با مسائلی که افلاطون و آوگوستینوس با آن‌ها مواجه بودند روبه‌رو خواهد شد، زیرا هیچ شیء مخلوقی دقیقاً تغییرناپذیر نیست و همهٔ اشیای محسوس زوال‌پذیرند، درحالی‌که ذهن آدمی نیز در خصوص هر طبقه‌ای از اشیاء «فی‌نفسه» لغزش‌ناپذیر نیست. بنابراین، نفس باید از خارج کمک بگیرد؛ و بالطبع بوناونتورا به نظریهٔ آوگوستینی اشراق توسل می‌جست که به مذاق او خوش می‌آمد، نه‌تنها به این علت که آوگوستینوس به آن معتقد بود بلکه همچنین به این علت که این نظریه هم بر وابستگی عقل بشری به خدا و هم بر

---

1. 2 *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*
2. *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.*
3. 2 *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*
4. *adaequatio rei et intellectus*
5. 1 *Sent.*, *resp.*, ad 1, 2, 3; cf. *Breviloq.*, 6, 8.
6. *De Scientia christi*, 4, *resp.*
7. Theaetetus
8. cognitio certitudinalis

فعالیت ذاتی خدا در نفس آدمی تأکید داشت. به نظر او اشراق، هم حقیقتی معرفت‌شناختی و هم حقیقتی دینی بود، چیزی که با مطالعهٔ طبیعت و مقتضیات امر یقینی می‌توانست به‌عنوان نتیجه‌ای ضروری اثبات شود و نیز چیزی بود که می‌شد به‌طور مفیدی در آن تأمل به معنای دینی کند. در واقع به نظر او حیات عقلانی و حیات روحانی را نمی‌توان کاملاً از هم جدا کرد.

بنابراین، ذهن انسان در معرض تغییر، شک، و خطاست، درحالی‌که پدیدارهایی را هم که تجربه می‌کنیم و می‌شناسیم تغییرپذیرند. از سوی دیگر، این حقیقت تردیدناپذیری است که ذهن آدمی برخوردار از یقیناتی است و خود می‌داند که چنین است و ما ذوات و اصول ثابت را درک می‌کنیم. اما فقط خداست که ثابت است؛ و این بدان معناست که ذهن آدمی تحت امداد خداست و معلوم می‌شود که متعلق معرفت یقینی ذهن به‌نحوی ریشه در خدا دارد، یعنی در «عقول سرمدی»[1] یا مُثُل الهی موجود است. اما ما این مُثُل الهی را مستقیماً فی‌حدذاته درک نمی‌کنیم؛ و بوناونتورا هم‌رأی با آوگوستینوس خاطرنشان می‌کند که پیروی از این نظریهٔ افلاطونی، گشودن در شکاکیت است، زیرا اگر تنها معرفت یقینی قابل حصول معرفت مستقیم به سرنمون‌ها یا الگوهای ازلی است و اگر ما هیچ معرفت مستقیمی از این سرنمون‌ها نداریم، ضرورتاً نتیجه می‌شود که یقین صحیح توسط ذهن آدمی غیرقابل حصول است.[2] از سوی دیگر این کافی نیست بگوییم که «عقل سرمدی» فقط به این معنا بر ذهن تأثیر می‌گذارد و ذهن شناسا نه خود اصل ازلی، بلکه فقط تأثیر آن را همچون یک «ملکهٔ ذهنی»[3] به‌دست می‌آورد، زیرا خود این تأثیر مخلوق و محکوم همان شرایطی است که خود ذهن نیز که ملکه حالتی از آن است محکوم آن شرایط است.[4] پس «عقول سرمدی» باید عمل تنظیمی مستقیمی در ذهن آدمی داشته باشند؛ هرچند خود آن‌ها نادیدنی باقی می‌مانند. همان‌ها هستند که ذهن را به حرکت درمی‌آورند و در احکام یقینی ذهن بر ذهن حاکم‌اند و ذهن را قادر به درک حقایق یقینی و ازلی در نظام‌های نظری و اخلاقی و قادر به صدور احکام یقینی و صحیح، حتی دربارهٔ موجودات محسوس می‌سازند. در واقع فعل آن‌ها ــ

1. *rationibus aeternis*
2. *De Scientia Christi, 4, resp.*
3. *habitus mentis*
4. *Ibid.*

که اشراق الهی است ــ ذهن را به درک ذواتی ثابت و پایدار در اشیای تجربی گذرا و متغیر قادر می‌سازد. این بدان‌معنا نیست که بوناونتورا تأییدی را که از نظریهٔ ارسطو دربارهٔ معرفت ما به جهان محسوس به عمل آورده است نقض می‌کند، بلکه به این معناست که آن را ناکافی می‌داند. بدون ادراک حسی در واقع هرگز اشیای محسوس را نمی‌شناسیم و کاملاً صحیح است که عقل انتزاع می‌کند، اما اشراق الهی، یعنی فعل مستقیم «عقل سرمدی» ضروری است برای این‌که ذهن بتواند در شیء انعکاس «عقل» ثابت را ببیند و قادر به صدور حکم خطاناپذیری دربارهٔ آن باشد. برای این‌که تصورات ما از اشیای محسوس تحقق یابند ادراک حسی لازم است، اما ثبات و ضرورت احکام ما دربارهٔموقوف به عمل «عقول سرمدی» است، زیرا نه اشیای محسوس مورد تجربهٔ ما ثابت‌اند و نه ذهن‌هایی که آن‌ها را می‌شناسد لنفسه خطاناپذیر. صور حسیهٔ تیرهٔ[1] ذهن‌های ما، که تحت تأثیر ابهام «خیالات»اند[2]، بدین‌نحو روشن می‌شوند تا ذهن بتواند آن‌ها را بشناسد، «زیرا اگر داشتن معرفتی واقعی به معنای دانستن این است که یک شیء ممکن نیست بتواند طور دیگری باشد، ضروری است که او به‌تنهایی علت دانستن ما باشد، کسی که حقیقت را می‌شناسد و حقیقت را در خود داراست».[3] بنابراین از راه «عقل سرمدی» است که ذهن در مورد همهٔ آن چیزهایی که از راه حواس می‌دانیم حکم می‌کند.[4]

قدیس بوناونتورا در سفر ذهن به سوی خدا[5] شرح می‌دهد که چگونه اشیای محسوس خارجی تصویری از خودشان را ابتدا در رابط و سپس از راه رابط در اندام حسی و سپس در حس درونی ایجاد می‌کنند. احساس خاصی، یا قوهٔ احساس که از راه احساس خاصی عمل می‌کند، حکم می‌کند که این شیء سفید یا سیاه یا کذا و کذاست؛ و احساس درونی حکم می‌کند که این شیء لذت‌بخش، زیبا، یا برعکس آن است. قوهٔ عقلانی، با روی‌کردن به صور حسیه، می‌پرسد که چرا این شیء بازنمودشده زیباست و حکم می‌کند که این شیء به این علت زیباست که دارای ویژگی معیّنی است. اما این حکم بر اشاره به یک مثال زیبایی دلالت دارد که ثابت و پایدار است و محدود به مکان و زمان

---

1. *obtenebratae*
2. *phantasmata*
3. *In Hexaëm.*, 12, 5.
4. *Itin. Mentis in Deum*, 2, 9.
5. 2, 4-6.

نیست. این‌جاست که اشراق الهی وارد عمل می‌شود و حکم را با رجوع به «عقل سرمدی» هادی و نظام‌بخش، و نه با تعطیل و ابطال کار حواس یا فعالت انتزاع، از جنبهٔ ثابت و فرازمانی آن توضیح می‌دهد. همهٔ اشیای محسوسی که مورد شناسایی قرار می‌گیرند از راه سه عمل نفسانی «ادراک»[1]، «یادآوری[2]» و «حکم[3]» وارد ذهن می‌شوند؛ اما عمل سوم، برای این‌که صحیح و یقینی باشد، باید در پرتو «عقول سرمدی» صادر شده باشد.

باری، چنان‌که پیشتر دیدیم، «عقول سرمدی» از نظر هستی‌شناسی تعیّن یافته‌اند و در واقع با کلمهٔ خدا یکسان‌اند. پس این کلمه است که ذهن آدمی را منوّر می‌سازد؛ کلمه‌ای که روشنی‌بخش هر انسانی است که به دنیا می‌آید. «مسیح معلم باطنی است و هیچ حقیقتی جز به‌واسطهٔ او شناخته نمی‌شود، نه از راه گفتار او به همان صورتی که ما سخن می‌گوییم، بلکه از راه روشنی‌بخشی باطنی او به ما... اوکاملاً نزد هر نفسی حاضر است و با واضح‌ترین افکارش تاریک ذهن‌های ما را نورانی می‌کند.»[4] ما دارای هیچ بصیرتی از کلمهٔ خدا نیستیم و هرچند این نور عمیقاً در درون ماست، نامرئی و «دسترس‌ناپذیر»[5] است؛ ما برای حضورش فقط می‌توانیم با ملاحظهٔ آثارش اقامهٔ دلیل کنیم.[6] بنابراین، نظریهٔ بوناونتورا در مورد اشراق و تفسیر او از آوگوستینوس مستلزم هستی‌گرایی نمی‌شود. نظریهٔ او مکمل تأیید ظاهراً ارسطویی انتزاع از سوی او و انکار خصیصهٔ کاملاً فطری اصول اولیه از سوی اوست و به تعلیمات او یک رنگ‌وبوی خاص و غیرارسطویی، یعنی آوگوستینی، می‌دهد. بله، ما انتزاع می‌کنیم، اما نمی‌توانیم امر معقول و ثابت را صرفاً از راه انتزاع درک کنیم؛ ما همچنین نیازمند اشراق الهی هستیم. آری، ما می‌توانیم معرفت به اصول اخلاقی را از راه تفکر درونی به‌دست آوریم، اما نمی‌توانیم خصیصهٔ ثابت و ضروری آن‌ها را بدون عمل تنظیمی و ارشادی نور الهی درک کنیم. ارسطو از فهم این نکته فروماند؛ او درنیافت که ما همچنان‌که نمی‌توانیم مخلوقات را کاملاً بشناسیم، مگر این‌که آن‌ها را به‌عنوان «ممثل‌ها»یی از «مثال» الهی ببینیم، همین‌طور نمی‌توانیم بدون نور کلمهٔ الهی، نور «عقل سرمدی کل» در مورد آن‌ها

1. *apprehensio*
2. *oblectatio*
3. *diiudicatio*
4. *In Hexaëm.*, 12, 5.
5. *inaccessibilis*
6. *Ibid.*, 12. 11.

احکامی یقینی صادر کنیم. تمثّل و اشراق ارتباط تنگاتنگی با هم دارند و عالم واقعی مابعدالطبیعه به هر دو آن‌ها اذعان دارد؛ ارسطو هیچ‌یک از آن‌دو را تصدیق نکرد.

۸. نفس فقط دارای چهار قوه است، قوای نباتی و حساسه، و عقل و اراده؛ اما بوناونتورا «جوانب» متعدد نفس و، مخصوصاً، عقل یا ذهن را برحسب اشیائی که توجه ذهن معطوف به آن‌هاست و برحسب راهی که ذهن معطوف به آن است متمایز می‌کند. پس اشتباه است که تصور کنیم مقصود او این بود که «عقل جزئی»[1]، «عقل»[2]، «فاهمه»[3]، و «قلب الذهن»[4] یا «بارقهٔ وجدان»[5]، همگی قوای مختلف نفس‌اند؛[6] خیر، آن‌ها بیشتر بر نقش‌های مختلف نفس ناطقه در صعود از مخلوقات محسوس به سوی خود خدا دلالت دارند. او در تفسیر بر کتاب جُمَل[7] صریحاً می‌گوید که تقسیم عقل به «ادنی»[8] و «اعلی»[9] تقسیم به قوای مختلف نیست؛ تقسیم به «افعال»[10] و «استعدادها»[11]ست، که چیزی علاوه بر تقسیم به «جوانب»[12] است. عقل ادنی عقلی است که روی به سوی امور محسوس دارد، عقل اعلی عقلی است که روی به سوی امور معقول دارد؛ ازاین‌رو، اصطلاح «ادنی» و «اعلی» به نقش‌ها یا «افعال» مختلف قوهٔ واحدی اشاره دارند؛ اما این نکته را باید افزود که عقل با توجه به معقولات نیرو می‌گیرد و جان تازه می‌یابد، درحالی‌که وقتی متوجه محسوسات است به‌نحوی ضعیف و زایل می‌شود، به‌طوری‌که هرچند فقط یک «عقل» وجود دارد، تمایز بین عقل اعلی و ادنی نه‌تنها با نقش‌های مختلف، بلکه با تمایلات مختلف عقل واحد هم مطابق است.

مراحل صعود ذهن نیازمند بسط بیشتر نیست، زیرا ارتباط آن‌ها با الهیات زاهدانه و عرفانی بیشتر از ارتباطشان با فلسفه به معنای مورد نظر ماست؛ بااین‌همه ازآن‌جا که آن‌ها با فلسفه به معنای مورد نظر بوناونتورا مرتبط‌اند، شایسته است به اختصار اشاره‌ای به آن‌ها بکنیم، زیرا گرایش او به تلفیق فلسفه و الهیات را به بهترین نحو ممکن نشان می‌دهند. بوناونتورا با قدم گذاردن در جای پای آوگوستینوس و سن ویکتوری‌ها مراحل صعود حیات نفسانی را دنبال می‌کند؛ مراحلی که مطابق با قوای مختلف نفس‌اند و او را

1. *ratio*
2. *intellectus*
3. *intelligentia*
4. *apex mentis*
5. *synderesis scintilla*
6. *Itin. Mentis in Deum*, 1, 6.
7. 2 *Sent.*, 24, 1, 2, 2, *resp.*
8. *ratio inferior*
9. *ratio superior*
10. *officia*
11. *dispositiones*
12. *aspectus*

از قلمرو طبیعت به قلمرو رحمت الهی رهنمون می‌شوند. او با آغاز از قوای حساسه[1] نشان می‌دهد که نفس چگونه می‌تواند «نشانه‌های خدا»[2] را در امور محسوس ببیند، هنگامی که امور محسوس را ابتدا به‌عنوان آثار خدا و سپس به‌عنوان اموری که خدا در آن‌ها حاضر است مورد تأمل قرار می‌دهد؛ و او پابه‌پای آوگوستینوس، وقتی که نفس در درون خود خلوت می‌کند و ترکیب و قوای طبیعی خود را به‌عنوان تصویر خدا مورد تأمل قرار می‌دهد، آن را همراهی می‌کند. پس معلوم شد که عقل خدا را در قوای نفسانیِ جان‌گرفته و تعالی‌یافته به‌واسطهٔ لطف و رحمت الهی مورد تعمق قرار می‌دهد، زیرا به مدد کلمهٔ الهی قادر به این کار می‌شود. اما در این مرحله نفس هنوز خدا را در تصویر او، که خود نفس است، مورد تعمق قرار می‌دهد، حتی اگر به‌واسطهٔ لطف و رحمت الهی تعالی یافته باشد؛ و نفس باز می‌تواند پیشتر برود و به تأمل در «خدای فراتر از ما»[3]، ابتدا در مقام وجود، سپس در مقام خیر، بپردازد. وجود خیر است و تأمل در خدا به‌عنوان وجود مطلق، یا کمال هستی، به تحقق وجود به‌عنوان خیر، به‌عنوان «فیضان بنفسه»[4]، رهنمون می‌شود بنابراین به مشاهدهٔ تثلیث مقدس می‌انجامد. عقل نمی‌تواند فراتر از این برود؛ ماورای آن ظلمت نورانی تأمل عارفانه و جذبهٔ عرفانی، «اوج محبتِ»[5] پیشی‌گیرنده بر ذهن، قرار دارد. اما اراده قوه‌ای از نفس واحد آدمی است و با این‌که از جواهر نفسانی ناشی است عَرَض مجزایی نیست؛ به‌طوری که بیان این‌که تأثیر اراده فراتر از تأثیر عقل است صرفاً به این معنی است که نفس به‌واسطهٔ عشق، چنان اتحاد عمیقی با خدا پیدا می‌کند که نور القاشده در نفس باعث کوری آن می‌شود. این مراحل می‌توانند تحقق داشته باشند جز یک مرحلهٔ برتر، که ذخیرهٔ جهان بعدی است و آن مشاهدهٔ خدا در بهشت است.

۹. به یاد خواهیم داشت که به نظر بوناونتورا آفرینش، تمثل، و اشراق سه ویژگی اساسی مابعدالطبیعه‌اند. بنابراین، نظام مابعدالطبیعی او نظام واحدی است از این حیث که در آن، نظریهٔ آفرینشْ جهان را ناشی از خدا، مخلوق از عدم، و کاملاً وابسته به خدا نشان می‌دهد، نظریهٔ تمثلْ رابطهٔ جهان مخلوقات را با خدا رابطهٔ بدل با الگو، یا «ممثل»

1. *sensualitas*
2. *vestigia Dei*
3. *supra nos*
4. *diffusivum sui*
5. *apex affectus*

با «مثال»، معرفی می‌کند، و نظریهٔ اشراق مراحل بازگشت نفس به سوی خدا از راه تأمل در مخلوقات محسوس، خود، و در نهایت موجود کامل را دنبال می‌کند. فعل الهی همواره مورد تأکید است. آفرینش از عدم را می‌توان اثبات کرد، همان‌طور که حضور خدا و فعلیت او در مخلوقات و مخصوصاً در خود نفس را می‌توان اثبات کرد. فعل خدا در فهم هر حقیقت یقینی دخیل است؛ و حتی اگر برای اثبات مراحل بالاتر صعود نفس داده‌های الهیات مورد نیاز باشد، به یک معنا فعل الهی با شدت فزاینده‌ای استمرار دارد. خدا در ذهن هر آدمی وقتی که انسان حقیقتی را به دست می‌آورد دست‌اندرکار است، اما در این مرحله فعالیت خدا مطلقاً کفایت نمی‌کند و آدمی نیز با به‌کارگیری قوای طبیعی خود دارای فعالیت است. در مراحل بالاتر، فعل خدا به‌تدریج افزایش می‌یابد تا این‌که در حالت وجد، خدا اختیار نفس را به‌دست می‌گیرد و فعالیت عقلانی آدمی از دور خارج می‌شود.

از این‌رو، می‌توان بوناونتورا را فیلسوف حیات مسیحی نامید، کسی که هم عقل و هم ایمان را به منظور ایجاد هم‌نهاد[1] خود مورد استفاده قرار می‌دهد. تلفیق عقل و ایمان، فلسفه و الهیات، به‌واسطهٔ شأن و مقامی که او به مسیح، کلمهٔ خدا، می‌دهد مورد تأکید قرار می‌گیرد. همچنان‌که بدون درک این‌که به‌واسطهٔ کلمهٔ خداست که همهٔ موجودات آفریده شده‌اند و کلمهٔ خدا، یعنی تصویر هم‌گوهری از پدر است که همهٔ مخلوقات آینهٔ او هستند نمی‌توانیم آفرینش و تمثل را به‌درستی بفهمیم، همین‌طور بدون درک این‌که این کلمهٔ خداست که روشنی‌بخش هر انسانی است، کلمهٔ خدایی که دری است که از طریق آن، نفس به خدای برتر از خود راه می‌یابد، کلمهٔ خدایی که به‌واسطهٔ روح‌القدسی که فرستاده است نفس را شعله‌ور می‌سازد و او را به فراسوی حدود تصورات واضح خودش، به وحدتی وجدآور، رهنمون می‌شود، نمی‌توانیم اشراق را در مراحل متعدد آن به‌درستی بفهمیم. بالاخره این کلمهٔ خداست که پدر را به ما نشان می‌دهد و دیدار مسرت‌بخش ملکوت را برای ما ممکن می‌سازد. مسیح در واقع «واسطهٔ همهٔ علوم»[2]، چه مابعدالطبیعه و چه الهیات، است؛[3] زیرا هرچند عالم مابعدالطبیعه در این شأن

1. synthesis
2. *medium omnium scientiarum*
3. *In Hexaëm.*, 1, 11.

نمی‌تواند با استفاده از عقل طبیعی به شناخت کلمه دست یابد، هیچ حکم حقیقی و یقینی را بدون اشراق کلمه نمی‌تواند صادر کند، حتی اگر کاملاً از این امر ناآگاه باشد؛ علاوه بر این، دانش او ناقص است و به‌واسطهٔ نقص‌اش تباه می‌شود مگر این که با الهیات تکمیل شود.

فصل سی‌ام

قدیس آلبرتوس کبیر

زندگی و فعالیت فکری ـ فلسفه و الهیات ـ خدا ـ آفرینش ـ نفس ـ اعتبار و اهمیت آلبرتوس

۱. آلبرتوس کبیر، سال ۱۲۰۹، در لائینگن[1] واقع در سوابیا[2] به دنیا آمد، اما برای تحصیل علوم انسانی در پادوا[3]، جایی که در ۱۲۲۳ عضوی از فرقهٔ دومینیکی شد، آلمان را ترک کرد. پس از سخنرانی‌هایی که در کلن[4] و مکان‌های دیگر در باب الهیات داشت، سال ۱۲۴۵ در پاریس به درجهٔ دکتری نایل شد و از ۱۲۴۵ تا ۱۲۴۸ توماس آکوئینی از جمله شاگردان او بود. سال بعد با توماس به کلن بازگشت تا آن‌جا مدرسه‌ای دومینیکی تأسیس کند، اما کار صرفاً فکری و نظری او، به دلیل کارهای اداری که بر عهدهٔ او گذاشتند، متوقف شد. برای مثال، از ۱۲۵۴ تا ۱۲۵۷، نمایندهٔ پاپ در ایالت آلمان، و از ۱۲۶۰ تا

---

1. Lauingen
2. Swabia
3. Padua
4. Cologne

۱۲۶۲ اسقف راتیسبون[1] بود. دیدارهای او از رُم و تبلیغ برای یک جنگ صلیبی در بوهِم[2] نیز وقت او را می‌گرفتند، اما به‌نظر می‌رسد که او کلن را به‌عنوان محل اصلی اقامت خود برگزید. در ۱۲۷۷ از همین کلن بود که به منظور دفاع از اعتقادات توماس آکوئینی (ف ۱۲۷۴) عازم پاریس شد و در همین کلن بود که، در پانزدهم نوامبر ۱۲۸۰، درگذشت.

از نوشتارها و فعالیت‌های آلبرتوس کبیر کاملاً واضح است که او دارای علایق و گرایش‌های فکری وسیعی بوده است و نمی‌توان انتظار داشت که چنین شخصی رشد ارسطوگرایی را در دانشکدهٔ علوم انسانی پاریس نادیده بگیرد؛ به‌ویژه این‌که او از جروبحث و بلوایی که گرایش‌های جدید به‌وجود آورده بودند به خوبی آگاه بود. او به‌عنوان فردی آزاداندیش و تأثیرپذیر کسی نبود که نسبت به حرکت جدید کینه‌توزی پیدا کند؛ هرچند از سوی دیگر به سنت نوافلاطونی و آوگوستینی دلبستگی شدیدی داشت. بنابراین، درحالی‌که عناصر ارسطویی را پذیرفت و آن‌ها را در فلسفهٔ خود جای داد، بسیاری از عناصر سنت آوگوستینی و غیرارسطویی را هم حفظ کرد؛ فلسفهٔ او دارای این ویژگی است که مرحلهٔ گذاری برای اقبال تام‌وتمام شاگرد بزرگ او قدیس توماس آکوئینی به ارسطوگرایی است. به‌علاوه، آلبرتوس که در درجهٔ اول یک الهی‌دان بود نسبت به مسائل مهمی که در مورد آن‌ها اندیشهٔ ارسطو در تقابل با آموزهٔ مسیحی است نمی‌توانست حساس نباشد و پذیرش غیرنقادانهٔ ارسطو که در بخشی از دانشکدهٔ علوم انسانی باب شد برای او غیرممکن بود. در واقع نباید تعجب کرد که هرچند او دربارهٔ بیشتر آثار منطقی، طبیعی (مثلاً در مورد طبیعیات و دربارهٔ آسمان و زمین)، مابعدالطبیعی و اخلاقی (اخلاق نیکوماخوس و سیاست) ارسطو شروح و تفاسیری تألیف کرد، در اظهار خطاهایی که ارسطو مرتکب شده بود تردید به خود راه نداد و رسالهٔ دربارهٔ وحدت عقل[3] را در ردّ ابن رشدیان منتشر کرد. هدف آشکار او از تألیف آن شروح و تفاسیر، تفهیم ارسطو به لاتینیان بود و ادعا داشت که فقط گزارش منصفانه‌ای از آرای ارسطو به دست می‌دهد، اما او درهرحال نمی‌توانست ارسطو را بدون اظهار برخی افکار خودش مورد نقد و بررسی قرار دهد؛ تفسیرهای او تا حد زیادی شرح و

1. Ratisbon
2. Bohemia
3. *De unitate intellectus*

توضیحات بیطرفانه‌ای بر آثار ارسطوست.

نمی‌توان تاریخ تألیفات آلبرتوس یا حتی ترتیب انتشار آن‌ها را دقیقاً تعیین کرد، اما به‌نظر می‌رسد که انتشار تفسیرهای او بر کتاب جُمَل پتروس لومباردی و جامع دربارهٔ آفرینش[1] مقدم بر انتشار شروح او بر آثار ارسطو باشد. او همچنین تفاسیری بر کتاب‌های دیونوسیوس مجعول منتشر کرد. به‌نظر می‌رسد دربارهٔ وحدت عقل پس از ۱۲۷۰ تألیف شده باشد؛ و جامع علم کلام[2]، که ممکن است تقریر شخص دیگری باشد، ناتمام است.

نمی‌توان در مورد علاقهٔ آلبرتوس به علوم طبیعی و فعالیت او در این زمینه ساکت ماند و از کنار آن گذشت. او به‌نحوی آگاهانه، در مورد این موضوعات، بر ضرورت مشاهده و آزمایش تأکید داشت و در دربارهٔ گیاهان[3] و دربارهٔ جانوران[4] نتیجه‌گیری‌هایش از مشاهدات خود و نیز نظریات نویسندگان پیشین را ارائه می‌دهد. او دربارهٔ توصیف خود از درختان و گیاهان اظهار می‌کند که آنچه را آورده است، یا نتیجهٔ تجربهٔ خود او هستند و یا از نویسندگانی اقتباس کرده است که می‌داند از راه تجربه به آرای خود رسیده‌اند؛ زیرا در این‌گونه موضوعات فقط تجربه می‌تواند یقین‌آور باشد.[5] تأملات او غالباً منطقی‌اند، مثل وقتی‌که در مخالفت با این تصور که جنوب خط استوا غیرقابل سکونت است می‌گوید که احتمالاً خلاف آن صادق است، ولو سرمای قطب‌ها آن‌قدر شدید باشد که مانع سکونت شود. اما اگر آن‌جا حیواناتی زندگی می‌کنند حدس می‌زنیم که دارای پوشش‌های ضخیمی باشند که آن‌ها را کاملاً در برابر آب‌وهوا محفوظ می‌دارد و این پوشش‌ها احتمالاً به رنگ سفیدند. به‌هرحال غیرمنطقی است که تصور کنیم مردمی که در نیمهٔ پایینی زمین زندگی می‌کنند می‌افتند، زیرا فقط نسبت به ما «پایین»اند.[6] طبیعی است که آلبرتوس بیشتر بر اعتقادات، مشاهدات، و حدس‌های پیشینیان خود تکیه دارد، اما بارها نیز به مشاهدات خود متوسل می‌شود، به آنچه او شخصاً مثلاً دربارهٔ عادات پرندگان مهاجر یا طبیعت گیاهان متوجه شده است و عقل سلیم نیرومندی از خود نشان می‌دهد؛ مثل وقتی‌که صریحاً می‌گوید استدلال‌های «مقدم بر تجربه» در باب غیرقابل سکونت‌بودن «منطقهٔ حاره» نمی‌توانند بر این حقیقت بدیهی غلبه یابند که قسمت‌هایی

1. *Summa de Creaturis* 2. *Summa theologiae* 3. *De Vegetalibus*
4. *De animalibus* 5. *Liber 6, de Veget. et Plantis, Tract. I, C. I.*
6. Cf. *De Natura Locorum,* Tract. 1, cc. 6. 7, 8, 12.

از زمین که می‌دانیم مسکونی‌اند در آن منطقه قرار دارند. همچنین هنگام بحث از هاله یا «رنگین‌کمان» ماه[1] می‌گوید طبق نظر ارسطو این پدیده در پنجاه سال فقط دوبار اتفاق می‌افتد، درحالی‌که من و دیگران دو بار در یک سال آن را دیده‌ایم؛ پس ارسطو باید از روی شنیده‌ها سخن گفته باشد نه از روی تجربه. درهرحال، نتایجی خاص که آلبرتوس به آن‌ها رسیده است دارای هر ارزشی باشند، روح کنجکاوی و تکیه بر مشاهده و تجربه است که قابل توجه است و کمک می‌کند که او را از بیشتر مدرسیان دورهٔ بعد متمایز سازیم. در ضمن، همین روحیهٔ پژوهش و علایق وسیع است که او را در این خصوص به ارسطو نزدیک می‌سازد، زیرا خود ارسطو از ارزش تحقیق تجربی در موضوعات علمی به خوبی آگاه بود، اما بیشتر مریدان بعدی او همهٔ اقوال او را غیرنقادانه دریافت کردند و روحیهٔ پژوهش و علایق چندجانبهٔ او را از دست دادند.

۲. آلبرتوس کبیر به تمایز بین الهیات و فلسفه، و بنابراین بین الهیاتی که داده‌های وحی را بر مبنای خود قرار می‌دهد و الهیاتی که محصول عقل طبیعی تنهاست و متعلق به فلسفهٔ مابعدالطبیعه است، کاملاً وقوف دارد. بنابراین، مابعدالطبیعه یا الهیات بمعنی‌الاعم[2] از خدا در مقام نخستین وجود بحث می‌کند.[3] درحالی‌که الهیات از خدا به‌عنوان متعلق شناخت ایمانی بحث می‌کند.[4] همچنین فیلسوف کار خود را در پرتو نور عام عقل که به همهٔ انسان‌ها داده شده است انجام می‌دهد؛ نوری که اصول نخستین را بدان‌وسیله در می‌یابد، درحالی‌که الهی‌دان کار خود را در پرتو نور فراطبیعی ایمان انجام می‌دهد؛ نوری که معتقدات وحیانی را بدان وسیله دریافت می‌کند.[5] بنابراین، آلبرتوس چندان همدلی با کسانی که منکر فلسفه‌اند یا آن‌را حقیر می‌شمارند ندارد، زیرا خود نه‌تنها در استدلال کلامی از جدل استفاده می‌کند، بلکه همچنین خود فلسفه را یک علم مستقل تلقی می‌کند. او در مقابل کسانی که مدعی‌اند واردکردن استدلال فلسفی در الهیات خطاست می‌پذیرد که چنین استدلالی نمی‌تواند استدلال اولیه باشد، زیرا یک عقیدهٔ «گویی از آغاز»[6] اثبات شده است، یعنی الهی‌دان نشان داده که عقیده امری وحی

---

1. *Liber 3, Meteorum*, Tract. 4, c. 11.
2. First Theology
3. *secundum quod substat proprietatibus entis primi*
4. *secundum quod substat attributis quae per fidem attribuuntur*
5. *1 summa theol.*, 1, 4, *ad* 2 *et* 3.
6. *Tamquam ex priori*

شده است، نه این‌که نتیجهٔ استدلال فلسفی باشد. اما او در ادامه می‌گوید که در مرحلهٔ دوم می‌توان از استدلال‌های فلسفی سودی واقعی برد، یعنی هنگام پرداختن به ایرادهایی که فیلسوفان رقیب مطرح می‌کنند و از انسان‌های نادانی سخن می‌گوید که خواهند به هر نحوی با پیشرفت فلسفه بجنگند و همانند «حیواناتی وحشی نسبت به آنچه نمی‌دانند بی‌حرمتی می‌کنند».[1] حتی در فرقهٔ واعظان[2] با فلسفه و مطالعهٔ این علم «کفرآمیز» مخالف وجود داشت و یکی از بزرگ‌ترین خدمت‌های آلبرتوس حمایت از مطالعه و استفاده از فلسفه در فرقه‌اش بود.

۳. آموزهٔ قدیس آلبرتوس نظام متجانسی نیست، بلکه بیشتر آمیزه‌ای از عناصر ارسطویی و نوافلاطونی است. مثلاً وقتی در مورد وجود خداوند برهانی براساس حرکت به دست می‌دهد[3] به ارسطو متوسل می‌شود و استدلال می‌کند که زنجیره‌ای لایتناهی از «مبادیْ»[4] ناممکن و متناقض است، زیرا در این صورت در عالم هیچ «مبدئی»[5] وجود نخواهد داشت. وجود «مبدأ اول»[6] باید، بر مبنای خود این حقیقت که مبدأ اول است، از خودش باشد و نه از دیگری؛ وجود (esse) آن باید جوهر و ذات آن باشد.[7] این موجود ضروری‌الوجود است، یعنی به هیچ امکان یا قوه‌ای آمیخته نیست؛ و آلبرتوس همچنین نشان می‌دهد که آن عاقل، زنده، قادر مطلق، مختار، و غیره است، به‌طوری‌که آن عقلِ خودش است، و این‌که در معرفت خدا به خویش بین فاعل شناسایی و موضوع شناسایی هیچ تمایزی نیست؛ و این‌که ارادهٔ او چیزی متمایز از ذات او نیست. نهایتاً او، به‌دقت، خدا یعنی مبدأ اول را از جهان جدا می‌کند؛ با بیان این‌که هیچ‌یک از نام‌هایی که به خدا نسبت می‌دهیم نمی‌توانند به معنای نخستین‌شان بر او حمل شوند. مثلاً اگر او جوهر نامیده می‌شود بدان دلیل نیست که در تحت مقولهٔ جوهر قرار دارد، بلکه بدین‌دلیل است که او از هر جوهری و از کل مقولهٔ جوهر فراتر است. همین‌طور، اصطلاح «وجود» در درجهٔ اول به تصور کلی و انتزاعی از وجود، که نمی‌توان بر خدا حمل کرد، دلالت دارد.[8] خلاصه، در مورد خداوند صحیح‌تر این است که بگوییم ما

1. *comm. in Epist. 9 B. Dion. Areop.*, 7, 2.
2. order of preachers
3. *Lib.* 1, *de causis et proc. universitatis*, 1, 7.
4. *principia*
5. *principium*
6. *primum principium*
7. *Ibid.*, 1, 8.
8. *Ibid.*, 3, 6.

به جای این‌که به آنچه‌که اوست علم داشته باشیم به آنچه‌که او نیست علم داریم.[۱] بنابراین می‌توان گفت که در فلسفهٔ آلبرتوس، با تکیه بر ارسطو، خدا به‌عنوان محرک نامتحرک نخستین، به‌عنوان فعل محض، و به‌عنوان عقل خودآگاه توصیف می‌شود؛ اما تأکید او، با تکیه بر نوشتارهای دیونوسیوس مجعول، بر این حقیقت است که خدا فراتر از همهٔ مفاهیم و همهٔ نام‌هایی است که بر او حمل می‌کنیم.

۴. همین تلفیق ارسطو و دیونوسیوس مجعول حافظ تعالی الهی و مبنای آموزه‌ای راجع به تشبیه است؛ اما وقتی آلبرتوس به توصیف آفرینش جهان می‌پردازد ارسطو را طبق آموزهٔ مشّائیان[۲]، یعنی طبق چیزی که در واقع تفاسیر نوافلاطونی است، تفسیر می‌کند. برای مثال، او از کلمات «فیض»[۳] و «صدور»[۴] استفاده می‌کند[۵] (فیض عبارت از صدور صور است از مبدأ اول، که مبدأ و اصل همهٔ صورت‌هاست)[۶] و معتقد است که اصل نخستین، «عقل کل فعال»[۷] سرچشمه‌ای است که عقل دوم از آن نشئت می‌گیرد و عقل دوم سرچشمه‌ای است که عقل سوم از آن نشئت می‌گیرد و همین‌طور الی آخر. از هر عقلِ مادون، فلک مخصوص آن ناشی می‌شود، تا این‌که بالاخره زمین به‌وجود می‌آید. ممکن است به‌نظر برسد که این طرح کلی (آلبرتوس چندین طرح خاص، راکه از «باستانیان» اقتباس کرده است، به دست می‌دهد) به تعالی و تغییرناپذیری الهی، و نیز به فعالیت خلاق خداوند، آسیب می‌رساند؛ اما تصور آلبرتوس قطعاً این نیست که خدا در فرایند صدورْ چیزی را از دست می‌دهد یا دستخوش تغییر می‌شود؛ درحالی‌که او همچنین تأکید می‌کند که علت مادون فقط با تکیه به، یعنی به یاری، علت برتر عمل می‌کند. به‌طوری که کل فرایند باید نهایتاً به خدا برگردد. این فرایند به اَشکال مختلف به‌مثابهٔ پخش تدریجی خیر یا پخش تدریجی نور توصیف می‌شود. باوجوداین، روشن است که در این تصویر از آفرینش، قدیس آلبرتوس بیشتر از کتاب‌العلل و نوافلاطونیان و ارسطوییان نوافلاطونی الهام گرفته است تا از ارسطوی تاریخی؛ درحالی‌که از سوی

---

1. *Comm. in Epist.* 9 B. *Dion. Areop.*, 1.
2. *peripatetici*
3. *fluxus*
4. *emanatio*
5. *Lib.* 1, *de causis et proc. universitatis*, 4, 1.
6. *fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo.*
7. *intellectus universaliter agens*

دیگر به نظر نمی‌رسد او تشخیص داده باشد که مفهوم نوافلاطونی صدور، هرچند کاملاً وحدت وجودی نیست ـ زیرا خداوند از هر موجود دیگری جدا می‌ماند ـ هنوز در هماهنگی کامل با آموزهٔ مسیحی خلق اختیاری از عدم نیست. به‌هیچ‌وجه مقصودم این نیست که بگویم قدیس آلبرتوس فرایند صدور نوافلاطونی را جایگزین آموزهٔ مسیحی می‌سازد، بلکه تلاش او بر این است که دومی را براساس اولی بیان کند؛ ظاهراً بدون این‌که متوجه مشکلات ضمنی چنین تلاشی باشد.

آلبرتوس با اعتقاد به این‌که عقل نمی‌تواند از روی قطع به اثبات حدوث عالم، یعنی این‌که عالم ازلی نیست، بپردازد[1] و نیز با انکار این‌که فرشتگان و نفس آدمی ترکیبی از ماده و صورت‌اند، از قرار معلوم با این تصور که ماده دارای کمیت است، از سنت آوگوستینی ـ فرانسیسی جدا می‌شود؛ اما از سوی دیگر آموزهٔ «عقول بذری» و آموزهٔ نور همچون «صور هیولانی» را می‌پذیرد. به‌علاوه، آلبرتوس علاوه بر قبول آموزه‌هایی گاه از ارسطو و گاهی از آوگوستینوس یا نوافلاطون‌گرایی، عبارات یک سنت را درحالی اقتباس و قبول می‌کند که آن‌ها را به معنای دیگری تفسیر می‌کند، مثل وقتی‌که از درک ذوات در پرتو نور الهی سخن می‌گوید؛ درحالی‌که منظورش این است که عقل آدمی و عمل آن بازتابی از نور الهی است، معلول و اثر آن است، اما نه این‌که علاوه بر خلقت و حفظ و بقای عقل به فعالیت روشنگرانهٔ خاص خداوند نیاز است. به‌طور کلی او تابع نظریهٔ ارسطویی انتزاع است. همچنین آلبرتوس به‌هیچ‌وجه همواره مقصود خود را آشکار نمی‌کند، در نتیجه، این‌که آیا او تمایز بین ذات و وجود را تمایزی واقعی می‌کرد یا تمایزی مفهومی، مشکوک باقی می‌ماند. وقتی او منکر وجود ماده در فرشتگان شد، درحالی‌که اثبات می‌کند آن‌ها مرکب از «اجزای ذاتیه» هستند، در واقع معقول می‌نماید که تصور کنیم او به نظریهٔ تمایز واقعی اعتقاد داشته است و لدی‌الاقتضا به این معنا سخن می‌گوید؛ اما در دیگر اوقات چنان سخن می‌گوید که گویی به نظریهٔ ابن رشدی تمایز مفهومی معتقد بوده است. در خصوص تفسیر اندیشهٔ او راجع به این مطلب یا دیگر مطالب، به موجب این‌که عادت داشت نظریات مختلفی را به دست دهد بدون این‌که به راه حلی که خود او در مورد مسئلهٔ مورد بحث اتخاذ کرده است اشارهٔ مشخصی داشته

1. *In Phys.*, 8, 1, 13.

باشد، با مشکل مواجهیم. همواره واضح نیست که او تا کجا فقط اعتقادات دیگران را گزارش می‌کند و کجا خودش اقدام به اثبات اعتقادات مورد بحث می‌کند. پس سخن گفتن از «نظام» کامل آلبرتوس کبیر غیرممکن است؛ اندیشهٔ او در واقع مرحله‌ای از پذیرش فلسفهٔ ارسطویی به‌مثابهٔ ابزار عقلانی بیان دیدگاه مسیحی است. فرایند پذیرفتن و کنارآمدن با فلسفهٔ ارسطو را شاگرد آلبرتوس، توماس آکوئینی، بیشتر دنبال کرد؛ اما خطاست که حتی در مورد ارسطوگرایی آکوئینی مبالغه کنیم. هردو تا حد زیادی در سنت آوگوستینی باقی ماندند؛ هرچند هر دو، آلبرتوس به‌نحوی ناقص و توماس به‌نحوی کامل‌تر، آوگوستینوس را طبق مقولات ارسطویی تفسیر کردند.

۵. قدیس آلبرتوس متقاعد شده است که جاودانگی نفس را می‌توان از راه عقل اثبات کرد. بنابراین در کتاب خود دربارهٔ طبیعت و منشأ نفس[1] برهان‌هایی به دست می‌دهد که مثلاً استدلال می‌کنند نفس به‌واسطهٔ اعمال عقلانی‌اش متعالی از ماده است، فی‌نفسه دارای اصل و مبدأ این‌گونه اعمال است؛ بنابراین نمی‌تواند «وجود و ذاتش»[2] به بدن وابسته باشد. اما نمی‌پذیرد که استدلال‌های مربوط به وحدت عقل فعال در همهٔ انسان‌ها معتبرند، استدلال‌هایی که، اگر گواه‌آور باشند، منکر باشند، منکر جاودانگی شخصی‌اند. او راجع به این موضوع نه‌تنها در دربارهٔ نفس، بلکه همچنین در اثر اختصاصی خود در مورد این موضوع، یعنی دربارهٔ نوشتن افترا‌آمیز وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان[3]، بحث می‌کند. پس از اشاره به این‌که مسئله بسیار مشکل است و فقط فیلسوفان ورزیده و مأنوس به تفکر مابعدالطبیعی باید در بحث آن شرکت کنند[4]، در ادامه به ارائهٔ ۳۰ استدلالی می‌پردازد که ابن رشدیان برای دفاع از سخن خود اقامه می‌کنند یا می‌توانند اقامه کنند، و نشان می‌دهد که پاسخ‌دادن به آن‌ها بسیار مشکل است. اما او در ادامه علیه ابن رشدیان ۳۶ استدلال می‌آورد و خطوط کلی عقیدهٔ خود را در مورد نفس ناطقه مطرح می‌کند و سپس به ترتیب به ۳۰ استدلال ابن رشدیان پاسخ می‌دهد.[5] نفس ناطقه صورت آدمی است، به‌طوری‌که باید در شخص انسان‌ها تکثیر یابد؛ اما آنچه از

1. *Liber de natura et origine animae*, 2, 6; cf. also *De Anima*, 3.

2. *Secundum esse et essentiam*

3. *Libellus de unitate intellectus contra Averroem*

4. C. 3.

5. C. 7.

نظر عددی تکثیر می‌یابد از نظر جوهری هم تکثیر یابد. پس اگر بتوان اثبات کرد همچنان‌که می‌توان اثبات کرد، که نفس ناطقه جاوادنه است، نتیجه می‌شود که نفوس ناطقهٔ متعدد مرگ‌ناپذیرند. همچنین «وجود» فعل صورت غایی[1] هر چیزی است؛ و صورت غایی یا نهایی آدمی نفس ناطقه است. حال، شخص انسان‌ها یا دارای وجود جداگانهٔ خود هستند یا نیستند. اگر بگویید که آن‌ها دارای وجود شخصی خود نیستند، باید آمادهٔ قبول این باشید که آن‌ها اشخاص نیستند، که آشکارا باطل است، درحالی‌که اگر بپذیرید هر انسانی دارای وجود خاص خود است، در این صورت باید دارای نفس ناطقهٔ شخصی و خاص خود هم باشد.

۶. قدیس آلبرتوس کبیر، حتی در طول حیات خود، از شهرت بالایی برخوردار بود و راجر بیکن، که بعید بود ستایشگر پرشورکار او باشد، می‌گوید «همان طورکه در مدارس از ارسطو و ابن سینا و ابن رشد نقل می‌شود[2]، از او هم نقل می‌شود». مقصود راجر بیکن این است که به قدیس آلبرتوس به نام استناد می‌شد، که در آن زمان برخلاف عادت و گرایش عمومی به این بود که از نویسندگان زنده به نام یاد نکنند و گواهی است بر احترامی که او برای خود کسب کرده بود. شهرت او، بی‌تردید، تا حد زیادی ناشی از تبحر و علایق چندجانبهٔ او در مقام الهی‌دان و فیلسوف و دانشمند، و مفسر بود. او از فلسفهٔ یهودی و اسلامی شناخت وسیعی داشت و مکرراً به عقاید دیگر نویسندگان استناد می‌کند، به‌طوری‌که، به‌رغم ابهامات فکری و بیانی و خطاهایی که در موضوعات تاریخی دارد، آثار او تصویرگر شخصی با دانش گسترده است که دارای مطالعات بسیار بود و به جریان‌های فکری بسیاری علاقه داشت. شاگرد او اولریخ استراسبورگی[3]، که دومینیکی بود و جنبهٔ نوافلاطونی اندیشهٔ آلبرتوس را بسط داد، او را «اعجوبه و اعجاز زمانهٔ ما» نامید.[4] اما جدای از این‌که آلبرتوس خود را وقف دانش تجربی کرده بود، اندیشهٔ او در درجهٔ اول به دلیل تأثیر آن در قدیس توماس آکوئینی، که برخلاف اولریخ استراسبورگی و یوهانس فرایبورگی[5] جنبهٔ ارسطویی آن اندیشه را بسط داد، مورد علاقهٔ ماست. استاد، که بیش از شاگرد عمر کرد، علاقه‌مند به یادکرد شاگرد بود، و می‌گویند که

1. *formae ultimae* 2. allegantur 3. Ulric of Strasbourg
4. *Summa de bono*, 4, 3, 9. 5. John of Fribourg

وقتی پیرمرد در دعای ترحیم مراسم قُدّاس به یاد توماس می‌افتاد و مرگ او را که گل سرسبد و مایهٔ مباهات عالم بود به یاد می‌آورد به تلخی اشک می‌ریخت.

شهرت قدیس آلبرتوس به‌عنوان دانشمندی جامع‌الاطراف به حق شایستهٔ او بود؛ اما مزیت اصلی او ــ همان طور که تعدادی از مورخان گفته‌اند ــ در این بود که او برای غرب مسیحی به گنجینه‌ای دست یافت که در نظام ارسطو و آثار فیلسوفان مسلمان نهفته بود. با نگاهی به گذشته، به قرن سیزدهم، از تاریخی بسیار بعدتر، می‌توان به تأمل در هجوم و غلبهٔ روزافزون ارسطوگرایی در پرتو ارسطوگرایی بی‌روح مدرسی دورهٔ بعدتر پرداخت که معنی را فدای لفظ کرد و در مورد ذهن پژوهشگر فیلسوف بزرگ یونان، علاقهٔ او به علم، و ماهیت موقتی و غیرمنطقی بسیاری از نتیجه‌گیری‌های او دچار بی‌فهمی شد؛ اما نگاه به قرن سیزدهم از این منظر، یک اشتباه تاریخی است، زیرا نگرش ارسطوگرایان رو به انحطاط دورهٔ بعدتر همان نگرش قدیس آلبرتوس نبود. غرب مسیحی در زمینهٔ فلسفهٔ محض یا علم طبیعی چیز خاصی از خودش نداشت که بتواند با فلسفهٔ ارسطو و مسلمانان مقایسه شود. آلبرتوس به‌وضوح به این حقیقت پی برد؛ او دریافت که باید نسبت به ارسطوگرایی نگرش معینی اتخاذ کرد، زیرا نمی‌توان به آسانی از آن چشم پوشید؛ و او به‌درستی متقاعد شده بود که سعی بر چشم‌پوشی از آن بیهوده و حتی مصیبت‌بار است. البته او همچنین دریافت که در باب برخی مطالب، ارسطو و مسلمانان به آموزه‌هایی معتقدند که با اعتقادات دینی ناسازگار است؛ اما درعین‌حال، متوجه بود که این دلیل بر رد کامل چیزی که باید تا حدودی آن را رد کرد نمی‌شود. او کوشید فلسفهٔ ارسطو را، در عین اشاره به خطاهایش، برای لاتینیان مفهوم سازد و ارزش و اعتبار آن را به آن‌ها نشان دهد. اهمیت این‌که او این یا آن مطلب را پذیرفت، این یا آن نظریه را رد کرد، به اندازهٔ این حقیقت نیست که او اهمیت و ارزش کلی فلسفهٔ ارسطو را تشیخص داد؛ و مطمئناً برای این‌که آدمی بتواند شایستگی‌های او را در این خصوص دریابد ضرورت ندارد که خود یک ارسطویی خشک باشد. تأکید بر استقلال آلبرتوس در خصوص برخی مشاهدات علمی ارسطو نیز خطاست اگر مثلاً به این منجر شود که آدمی از خدمت بزرگی که او در جلب توجه به ارسطو و ابراز چیزی از گنجینهٔ فلسفهٔ ارسطو انجام داد غفلت کند. گذر سال‌ها مطمئناً در باب سنت ارسطویی به تعصب تأسفباری منجر شد، اما همهٔ تقصیرها را نمی‌توان به گردن آلبرتوس انداخت. اگر انسان

بکوشد به تصور این بپردازد که فلسفهٔ قرون وسطا بدون ارسطو چه بوده است، اگر انسان تألیف توماسی و فلسفهٔ اسکوتوس را از فکر خود بیرون کند، اگر انسان فلسفهٔ بوناونتورا را از همهٔ عناصر ارسطویی عاری سازد، هجوم ارسطوگرایی را مصیبتی تاریخی نخواهد دید.

فصل سی‌ویکم

قدیس توماس آکوئینی - ۱

زندگی ــ آثار ــ شیوهٔ توضیح فلسفهٔ توماس ــ روح فلسفهٔ توماس

۱. توماس آکوئینی، فرزند کنتِ آکوئینو[1]، در پایان ۱۲۲۴ یا آغاز ۱۲۲۵، در قصر روکّاسِکّا[2]، نزدیک ناپل[3]، دیده به جهان گشود. والدین‌اش او را در پنج‌سالگی به دِیر بندیکتی[4] مونته کاسّینو[5] سپردند؛ آن‌جا بود که قدیس و مجتهد آینده تحصیلات ابتدایی خود را آغاز کرد. او از ۱۲۳۰ در آن صومعه بود تا ۱۲۳۹ که امپراتور فردریک دوم[6] راهبان را از آن‌جا بیرون کرد. او که چهارده‌ساله بود برای چند ماه به نزد خانوادهٔ خود برگشت و سپس در پاییز همان سال به دانشگاه ناپل وارد شد. در همین شهر یک صومعهٔ فقرای دومینیکی[7] بود و توماس، که شیفتهٔ زندگی آنان بود، در ۱۲۴۴ به سلک آنان درآمد. این اقدام برای خانوادهٔ او، که بی‌تردید آرزو داشتند او برای طی مسیر ترقی در

---

1. Count of Aquino
2. Roccasecca
3. Naples
4. Benedictine
5. Monte Cassino
6. Frederick II
7. Dominican friars

کلیسا وارد دیر مونته کاسینو بشود، به‌هیچ‌وجه قابل قبول نبود؛ و شاید تا اندازه‌ای به دلیل این مخالفت خانوادگی بود که رئیس فرقهٔ دومینیکی تصمیم گرفت توماس را با خودش ــ که برای شرکت در اجلاس عمومی‌شان عازم بولونیا[1] بود ــ به آن‌جا ببرد و سپس به دانشگاه پاریس بفرستد. اما توماس را برادرانش در راه ربودند و حدود یک‌سال در آکوئینو محبوس شد. عزم او بر این‌که به مسلک خود وفادار بماند محافظی در مقابل این آزمایش بود و توانست در پاییز ۱۲۴۵ رهسپار پاریس شود.

توماس احتمالاً از ۱۲۴۵ تا تابستان ۱۲۴۸ در پاریس بود و آن‌گاه آلبرتوس کبیر را به مقصد کلن، جایی که آلبرتوس قرار بود برای فرقهٔ دومینیکی «مدرسه‌ای»[2] برپا کند، همراهی کرد و تا ۱۲۵۲ آن‌جا ماندگار شد. توماس در این مدت، ابتدا در پاریس و سپس در کلن، با آلبرتوس، که به توانایی‌های شاگرد خود واقف بود، از نزدیک تماس داشت و درحالی‌که بدیهی است میل او به یادگیری و مطالعه درهرحال می‌بایست به‌خاطر ارتباط صمیمانهٔ او با استادی دارای چنان تبحر و اشتیاق فکری بسیار تحریک شده باشد، نمی‌توانیم تصور کنیم که تلاش آلبرتوس برای استفاده از چیزی که در ارسطوگرایی ارزشمند بود در ذهن شاگردش تأثیر مستقیم نداشت. حتی اگر توماس در این اوایل فعالیت علمی‌اش از تکمیل‌کردن آنچه استاد او آغاز کرده بود تصوری در ذهن نداشت، دست‌کم باید عمیقاً تحت تأثیر آزاداندیشی استاد بوده باشد. توماس کنجکاوی فراگیر استاد خود را نداشت (یا شاید بتوان گفت که درک بهتری از اقتصاد ذهنی داشت)، اما مطمئناً توانایی‌های بیشتری برای ساماندهی داشت؛ و باید تنها این انتظار را داشت که اجتماع دانش و بی‌تعصبی پیرمرد با قدرت عقلانی و توانایی تلفیق نوجوان، میوهٔ بسیار خوبی به‌بار آورد. توماس براساس مفاهیم ارسطویی، بیانی از جهان‌بینی مسیحی به دست داد و از اندیشهٔ ارسطو برای تجزیه و تحلیل کلامی و فلسفی استفاده کرد، اما اقامت او در مصاحبت با آلبرتوس در پاریس و کلن بی‌تردید یکی از عوامل مهم رشد فکری او بود. اعم از این‌که نظام فکری آلبرتوس را تومیسم ناقصی تلقی بکنیم یا نکنیم، این با بحث ما ارتباط زیادی ندارد؛ حقیقت مهم این است که آلبرتوس («البته با لحاظ

1. Bologna 2. *studium generale*

تغییرات ضروری»)[1] مقام سقراط را برای توماس داشت.

توماس در ۱۲۵۲ از کلن به پاریس برگشت و مسیر مطالعات خود را با تدریس در باب کتاب مقدس به‌عنوان («کارشناسی کتاب مقدس»)[2] (۱۲۵۲-۱۲۵۴) و در باب کتاب جُمَل پتروس لومباردی به عنوان «کارشناس کتاب جُمَل»[3] (۱۲۵۴-۶) ادامه داد و در پایان این مدت لیسانس خود، یعنی جواز تدریس در دانشکدهٔ الهیات، را دریافت کرد. در همان سال به مقام استادی رسید و تا ۱۲۵۹ به‌عنوان استاد دومینیکی به تدریس پرداخت. قبلاً به اختلافی که در دانشگاه بر سر کرسی‌های دومینیکی و فرانسیسی پیش آمد اشاره شد. توماس در ۱۲۵۹، پاریس را به مقصد ایتالیا ترک کرد و تا ۱۲۶۸ در مدرسهٔ «دربار پاپ»[4] به تدریس الهیات پرداخت و به دربار پاپ راه یافت. از این‌رو، او در آنانیی[5] نزد الکساندر چهارم[6] (۱۲۵۹-۱۲۶۱)، در اورویتو[7] نزد اوربانوس چهارم[8] (۱۲۶۱-۱۲۶۴)، در کلیسای سانتا سابینای[9] رُم (۱۲۶۵-۱۲۶۷) و در ویتربو[10] نزد کلمنتوس چهارم[11] (۱۲۶۷-۱۲۶۸) بود. در دربار اوربانوس چهارم مترجم مشهور گیوم‌موئربکی را ملاقات کرد و اوربانوس به توماس مأموریت داد آیینی برای عید جسد[12] تصنیف کند.

توماس در ۱۲۶۸ به پاریس بازگشت، تا ۱۲۷۲ در آن‌جا به تدریس پرداخت و با ابن‌رشدیان و نیز آن‌هایی که از نو به فرقه‌های دینی حمله‌ور می‌شدند به جدال پرداخت. در ۱۲۷۲ برای تأسیس مدرسه‌ای دومینیکی به ناپل فرستاده شد و آن‌جا تا ۱۲۷۴، که پاپ گرگوریوس دهم[13] به منظور شرکت در شورای کلیسا او را به لیون دعوت کرد، تدریس را ادامه داد. قدیس سفر خود را آغاز کرد اما هرگز به مقصد نرسید و در راه، در هفتم مارس ۱۲۷۴، در صومعهٔ سیسترسی[14] در فوسانووا[15]، بین ناپل و رُم درگذشت. او به هنگام مرگ ۴۹ ساله بود و همهٔ زندگی‌اش وقف تعلیم و تعلم شده بود. اگر رویداد حبس او در جوانی و مسافرت‌های کم‌وبیش مکرر و جدال‌هایی را که قدیس با آن‌ها

1. *mutatis mutandis*
2. *Baccalaureus Biblicus*
3. *Baccalaureus Sententiarius*
4. studium Curiae
5. Anagni
6. Alexander IV
7. Orvieto
8. Urban IV
9. Santa Sabina
10. Viterbo
11. Clement IV
12. Corpus Christi
13. Pope Gregory X
14. Cistercian
15. Fossanuova

درگیر شد استثنا کنیم، او در حیات خود هیجان و فعالیت خارجی کمی داشت؛ اما حیاتی بود که وقف جست‌وجو و دفاع از حقیقت شد و نیز حیاتی بود که روحانیتی ژرف آن را فراگرفت و به وجد آورد. توماس آکوئینی از جنبه‌هایی شبیه به استادی اسطوره‌ای است (دربارهٔ حمله‌های غفلت یا بهتر است بگوییم تمرکز او، که او را از اطرافیان خود غافل می‌کرد، داستان‌های بسیاری آورده‌اند)، اما او بسی بیش از استاد یا الهی‌دان بود، او قدیس بود؛ و حتی اگر ایثار و عشق او مجال نیافتند که خود را در صفحات آثار دانشگاهی او متجلی سازند، وحدت وجدآور و عرفانی او با خدا در سال‌های آخر عمرش گواه این حقیقت است که حقایقی که او دربارهٔ آن‌ها می‌نوشت واقعیت‌هایی بودند که با آن‌ها زندگی می‌کرد.

۲. تاریخ نگارش تفسیر توماس بر کتاب جُمَل پتروس لومباردی احتمالاً به سال‌های ۱۲۵۴ تا ۱۲۵۶، دربارهٔ اصول طبیعت[1] به ۱۲۵۵، دربارهٔ وجود و ذات[2] به ۱۲۵۶، و دربارهٔ حقیقت[3] به ۱۲۵۶ تا ۱۲۵۹ برمی‌گردد. ممکن است شماره‌های ۷، ۸، ۹، ۱۰، و ۱۱ مسائل متفرقه[4] نیز قبل از ۱۲۵۹، یعنی قبل از این‌که توماس پاریس را به مقصد ایتالیا ترک کند، تصنیف شده باشند. تفسیر بر رسالهٔ هبدومادیبوس بوئثیوس[5] و تفسیر بر رسالهٔ دربارهٔ تثلیث بوئثیوس[6] نیز به این دوره منسوب است. توماس هنگامی که در ایتالیا بود جامع در ردّ گمراهان[7]، دربارهٔ قدرت[8]، در ردّ خطاهای یونانیان[9]، دربارهٔ خرید و فروش[10] و دربارهٔ اساس حکومت[11] را نوشت. برخی تفسیرهای او بر ارسطو به همین دوره مربوط است: مثلاً تفسیر (احتمالاً) طبیعیات، مابعدالطبیعه، اخلاق نیکوماخوس، دربارهٔ نفس، و (احتمالاً) سیاست. توماس پس از بازگشت به پاریس، جایی که با ابن رشدیان به مجادله برخاست، دربارهٔ قدمت عالم در ردّ همهمه کنندگان[12] و دربارهٔ وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان[13] را نوشت و (احتمالاً) دربارهٔ شر، دربارهٔ مخلوقات روحانی، دربارهٔ نفس (یعنی «مسئلهٔ بحث‌شده»)[14]، دربارهٔ

---

1. *De Principiis naturae* 2. *De ente et essentia* 3. *De Veritate*
4. *Quaestiones quodlibetales* 5. *In Boethium de Hebdomadibus*
6. *In Boethium de Trinitate* 7. *Summa contra Gentiles* 8. *De Potentia*
9. *Contra errores Graecorum* 10. *De emptione et venditione*
11. *De regimine principum* 12. *De aeternitate mundi contra murmurantes*
13. *De unitate intellectus contra Averroistas* 14. *Quaestio disputata*

وحدت کلمهٔ متجسد[1]، نیز ۱ تا ۶ مسائل مورد بحث عام و تفسیرهای کتاب‌العلل[2] و کائنات جو[3] و عبارت[4] نیز به این دوره مربوط‌اند. همچنین توماس در دورهٔ اقامت خود در ناپل دربارهٔ اختلاط عناصر[5]، دربارهٔ حرکت قلب[6]، دربارهٔ فضیلت‌ها[7]، و تفسیرهایی بر دربارهٔ آسمان و دربارهٔ کَون و فساد ارسطو را نوشت. جامع علم کلام[8] (دست‌کم) بین سال‌های ۱۲۶۵ و ۱۲۷۳ تصنیف شد؛ اولین قسمت[9] در پاریس، بخش اول قسمت دوم[10] و بخش دوم قسمت دوم[11] در ایتالیا، و قسمت سوم[12] بین سال‌های ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳ در پاریس نوشته شد. ضمیمه[13] را، که از نوشتارهای پیشین توماس فراهم آمد، رجینالد پیپرنویی[14]، که از سال ۱۲۶۱ منشی توماس بود، افزود. باید اضافه کرد که پیتر اوورنی[15] تفسیر بر دربارهٔ آسمان و تفسیر بر سیاست (از کتاب سوم، «درس هفتم») را تکمیل کرد؛ و بطلمیوس لوکّایی[16] دربارهٔ اساس حکومت را کامل کرد که توماس فقط کتاب نخست و چهار فصل آغازین کتاب دوم آن را نوشته بود. خلاصهٔ علم کلام[17]، که اثری ناتمام است، محصول آخرین سال‌های حیات توماس بود، اما معلوم نیست که آیا قبل یا بعد از بازگشت او به پاریس در ۱۲۶۸ نوشته شده است.

آثاری هم که مسلماً نوشتهٔ توماس نیست به او منسوب است و اصالت برخی آثار کوچک دیگر، مثلاً دربارهٔ ذات کلمهٔ عقلی[18]، نیز مشکوک است. در مورد ترتیب زمانی‌ای که در بالا آمد توافق عمومی وجود ندارد؛ مثلاً عالیجناب مارتین گرابمان و پدر ماندونه برخی آثار را به سال‌های دیگری نسبت می‌دهند. آثاری که به این موضوع مربوط هستند، در کتاب‌شناسی آمده‌اند و می‌توان به آن‌ها رجوع کرد.

۳. تلاش برای ارائهٔ خطوط کلی رضایت‌بخشی از «نظام فلسفی» بزرگ‌ترین مرد

---

1. *De unione Verbi incarnati* 2. *De causis*

۳. به نظر می‌رسد که تفسیر *Meterologica* با ضمیمهٔ نویسنده‌ای ناشناس، که احتمال می‌رود پیتر اوورنی باشد، کامل شده است.

4. *Perihermeneias* 5. *De mixtione elementorum* 6. *De motu cordis*
7. *De virtutibus* 8. *Summa Theologica* 9. *Pars prima*
10. *Prima secundae* 11. *Secunda secundae* 12. *Tertia pars*
13. *Supplementum* 14. Reginald of Piperno 15. Peter of Auvergne
16. Ptolemy of Lucca 17. *Compendium theologiae* 18. *De natura verbi intellectus*

مدرسی، به عهده گرفتن کاری بزرگ است. در واقع تصور نمی‌کنم این سؤال که آیا باید به دنبال توضیحی نظام‌مند یا اصیل بود پرسش دقیقی باشد، زیرا دورهٔ ادبی حیات توماس به‌استثنای بیست سال عمرش را شامل می‌شود و هرچند در این دوره اصلاحات و پیشرفت‌هایی در زمینهٔ اعتقادات به‌عمل آمد، به‌هیچ‌وجه پیشرفت قابل ملاحظه‌ای در مورد افلاطون وجود نداشت و به طریق اولیٰ در مورد شلینگ[1] چنین رشته‌ای از مراحل و دوره‌ها وجود نداشت[2]. ممکن است بررسی مراحل تکوینی فکر افلاطون کاملاً مطلوب تلقی شود (هرچند عملاً، به خاطر سادگی و وضوح، در جلد اول کتابم آن نحوهٔ توضیحی را که بیشتر نظام‌مند است اتخاذ کردم) و بررسی مراحل تکوینی فکر شلینگ ضروری باشد؛ اما به‌هیچ‌وجه برضد ارائهٔ نظام‌مند نظام توماس دلیل معتبری وجود ندارد. برعکس، در تأیید این‌که باید آن را به‌نحو نظام‌مندی ارائه کرد دلایل بسیاری موجود است.

مشکل بیشتر در پاسخ به این سؤال است که توضیح نظام‌مند دقیقاً باید کدام روش را اتخاذ کند و باید چه تأکیدی بر اجزای سازندهٔ متن نهاد و چه تفسیری از آن ارائه کرد. قدیس توماس الهی‌دان بود؛ و هرچند علوم مربوط به الهیات وحیانی را از فلسفه جدا ساخت، خود او در باب فلسفهٔ صِرف توضیحی نظام‌مند ارائه نکرد (حتی در جامع در ردّ گمراهان الهیات موجود است)؛ بنابراین خود او تکلیف شیوهٔ توضیح را از قبل تعیین نکرده بود.

می‌توان در مقابل این نظر ایراد گرفت که توماس به‌یقین نقطهٔ شروع توضیح فلسفهٔ خود را تعیین کرده بود؛ و پروفسور ژیلسون در اثر برجستهٔ خود در مورد قدیس توماس[3] دلیل می‌آورد که شیوهٔ صحیح توضیح فلسفهٔ توماسی، توضیح آن طبق نظام الهیات توماسی است. توماس الهی‌دان بود و فلسفهٔ او را باید در پرتو ارتباط آن با الهیات او مورد توجه قرار داد. نه‌تنها این سخن درست است که فقدان اثری کلامی مثل جامع علم کلام از جهت شناخت ما از فلسفهٔ توماس مصیبت بزرگی است، درحالی‌که فقدان تفسیرهایی از

1. Schelling

۲. اما اخیراً بررسی‌ها مایل‌اند نشان دهند که در فکر توماس بیش از آنچه گاهی تصور می‌رود پیشرفت‌هایی صورت گرفته بود.

3. *Le Thomisme*, 5th edition, Paris, 1944.

ارسطو، هرچند مایهٔ تأسف است، از اهمیت کمتری برخوردار است، بلکه همچنین برداشت توماس از مضمون فلسفه یا از موضوعی که فیلسوف (یعنی فیلسوف ـ الهی‌دان) مورد توجه قرار می‌دهد برداشتی از نوع «وحی‌پذیر»[1] بود؛ چیزی که می‌توانست وحی شده باشد اما وحی نشده و چیزی که وحی شده اما لازم نبوده که وحی شود، به این معنا که می‌توان مثلاً این حقیقت را که خداوند عاقل است، به مدد عقل آدمی اثبات کرد. همچنان‌که پروفسور ژیلسون به‌درستی خاطرنشان می‌کند، مشکل توماس چگونگی اِعمال فلسفه در الهیات بدون تحریف ذات و ماهیت «فلسفه» نبود، بلکه چگونگی ارائهٔ فلسفه بدون تحریف ذات و ماهیت «الهیات» بود. الهیات از امور وحیانی بحث می‌کند و وحی باید دست‌نخورده باقی بماند؛ اما در الهیات حقایقی تعلیم داده می‌شوند که می‌توانند بدون وحی هم ثابت شوند (مثلاً وجود خدا) و حال آن‌که حقایق دیگری وجود دارند که وحی نشده‌اند بلکه می‌توانستند وحی شوند و برای دیدگاهی کلی دربارهٔ آفرینش الهی دارای اهمیت‌اند. بنابراین باید فلسفهٔ توماس را در پرتو ارتباط آن با الهیات در نظر گرفت؛ و جمع‌آوری اصطلاحات فلسفی از آثار توماس، از جمله از آثار کلامی او، و ساختن نظامی با آن‌ها که بر وفق تصور خود آدمی از چیستی نظام فلسفی باشد، هرچند توماس به احتمال زیاد براساس اهداف واقعی خود چنین نظامی را به رسمیت نمی‌شناخته است، کاری خطاست. بازسازی این‌چنینی نظام توماسی برای یک فیلسوف کاملاً معقول است، اما مورخ وظیفه دارد که روی روش خودِ توماس درنگ کند.

پروفسور ژیلسون دیدگاه خود را با وضوح و انسجام معمول خود مدلل می‌سازد و تصور می‌کنم که باید دیدگاه او را، به‌طور کلی، پذیرفت. اقدام به توضیح تاریخی فلسفهٔ توماس براساس نظریه‌ای، مثلاً در باب شناخت، به‌خصوص اگر نظریهٔ شناخت از روان‌شناسی یا نظریه‌ای که به نفس مربوط است جدا باشد، رویّهٔ خود توماس را ارائه نمی‌دهد، ولو در توضیحی از «تومیسم» که ابتدائاً دعوی تاریخی نداشته باشد معقول است. از سوی دیگر، توماس مسلماً برخی آثار فلسفی خود را قبل از تصنیف جامع علم کلام نوشته است؛ و در اثر اخیر، برهان‌های مربوط به وجود خدا به وضوح آرای فلسفی بسیاری را مفروض می‌گیرند. به‌علاوه، چون این آرای فلسفی آرای صرف نیستند بلکه،

---

1. *le révélable*

براساس اصول فلسفهٔ خود توماس، از تجربهٔ ملموس انتزاع شده‌اند، تصور می‌کنم آغازکردن از جهان محسوس و ملموس تجربی و ملاحظهٔ برخی نظریات او دربارهٔ آن پیش از پیگیری الهیات عقلانی او کاملاً موجه باشد؛ و من عملاً همین رویّه را اتخاذ کرده‌ام.

مطلب دیگر این‌که قدیس توماس نویسنده‌ای فوق‌العاده فصیح برد؛ ولی باوجود این در خصوص برخی نظریات او تفسیرهای مختلفی بوده و وجود دارد. اما بحث کاملی از دلایل «موافق» و «مخالف» تفسیرهای مختلف، در تاریخ فلسفه‌ای عمومی غیرممکن است؛ کار انسان می‌تواند اندکی بیش از ارائهٔ تفسیری باشد که خودش را از نظر خودش تفسیر می‌کند. درعین‌حال، تا آن‌جاکه به نویسندهٔ این سطور مربوط می‌شود، من حاضر نیستم این را در مورد مطالبی که تفسیرهای مختلفی را برانگیخته است بگویم؛ من می‌توانم چیزی را ارائه دهم که بی‌تردید تفسیر صحیحی است. به‌علاوه دربارهٔ تفسیر نظام فکری کدام‌یک از فیلسوفان بزرگ مثل افلاطون، ارسطو، دکارت، لایبنیتس، کانت، و هگل اتفاق نظر کامل و عمومی وجود دارد؟ در مورد برخی فیلسوفان، مخصوصاً آنان که اندیشهٔ خود را واضح و دقیق بیان کرده‌اند، همانند قدیس توماس، در خصوص بدنهٔ اصلی نظامْ تقریباً تفسیرِ عموماً پذیرفته‌شدهٔ خوبی وجود دارد؛ اما دربارهٔ این‌که آیا این توافق همواره مطلق و عمومی است یا آیا هرگز مطلق و عمومی خواهد بود تردید وجود دارد. فیلسوفی ممکن است واضح بنویسد و باوجود این در مورد همهٔ مسائلی که در خصوص نظام او پیش می‌آیند، به‌خصوص در مورد برخی مسائلی که ممکن است برای او مطرح نشوند، نظر نهایی خود را آشکار نسازد. بی‌معنی است از فیلسوفی انتظار برود که به همهٔ پرسش‌ها پاسخ دهد و همهٔ مسائل را حل‌وفصل کند، یعنی نظام خود را به‌نحوی تمام و مهروموم کند که برای تفسیرهای مختلف هیچ زمینهٔ ممکنی نتواند وجود داشته باشد. نویسندهٔ حاضر برای نبوغ توماس آکوئینی بیشترین احترام و حرمت را قائل است، اما معتقد نیست که با اشتباه‌گرفتن ذهن محدود قدیس به جای ذهن مطلق، یا در خصوص نظام او با ادعای چیزی که خود بنیانگذار آن هرگز آن را در خواب هم نمی‌دید چیزی به دست خواهد آمد.

۴. فلسفهٔ توماس اساساً واقع‌گرا و عینی است. توماس مسلماً این تعبیر ارسطویی را می‌پذیرد که فلسفهٔ اولیٰ یا مابعدالطبیعه به مطالعهٔ وجود از آن حیث که وجود است

می‌پردازد، اما کاملاً روشن است تکلیفی که او خود را به آن موظف می‌داند تبیین وجود موجود است تا آن‌جا که با عقل آدمی دست‌یافتنی است. به‌عبارت دیگر، او مفهومی را که باید واقعیت از آن مفهوم استنتاج شود مفروض نگرفته است؛ اما او از جهان موجود آغاز می‌کند و می‌پرسد که وجود آن چیست، چگونه وجود دارد، و شرط وجود آن چیست. به‌علاوه، فکر او بر وجود متعالی، وجودی که صرفاً دارای وجود نیست بلکه خود وجود است، وجودی که خود کل وجود است، وجودی که به خود باقی است،[1] متمرکز است. فکر او همواره، هم در تماس با واقع، یعنی موجود، است، در تماس با چیزی که وجود را به‌مثابهٔ چیزی اکتسابی، یعنی چیزی دریافت شده، دارد و هم در تماس با چیزی است که وجود را دریافت نکرده بلکه خود وجود است. بیان این‌که تومیسم «فلسفه‌ای وجودی» است به همین معنا صحیح است، گرچه، به عقیدهٔ من، «اگزیستانسیالیست» نامیدن توماس بسیار گمراه‌کننده است، زیرا «Existenz» اگزیستانسیالیست‌ها همان «esse» توماس نیست؛ شیوهٔ تقرب توماس به مسئلهٔ وجود هم غیر از شیوهٔ تقرب فیلسوفانی است که امروزه اگزیستانسیالیست نامیده می‌شوند.

اعتقاد بر این است که توماس، با اولویت‌دادن به مفهوم «esse» در بحث فلسفی، به فراتر از فلسفه‌های ذات، به‌خصوص فراتر از افلاطون و فلسفه‌هایی که منشأ افلاطونی دارند، پیش رفت. مسلماً در این ادعا حقیقتی نهفته است، هرچند افلاطون مسئلهٔ وجود را نادیده نگرفت، مشخصهٔ اصلی فلسفهٔ او تبیین جهان برحسب ذات است نه وجود؛ درحالی‌که به نظر ارسطو خدا، ولو این‌که فعل محض است، در درجهٔ اول، فکر یا مثال، یعنی خیرافلاطونی است که «شخصی» تلقی شده است. به‌علاوه، هرچند ارسطو کوشید صورت و نظم جهان و فرایند معقول رشد را تبیین کند، وجود جهان را تبیین نکرد؛ او احتمالاً فکر می‌کرد که به هیچ تبیینی نیاز نیست. در افلاطون‌گرایی جدید هم، هرچند اصل و منشأ جهان توضیح داده می‌شود، طرح کلی صدور اساساً مربوط به صدور ذات‌هاست، ولو این‌که مسلماً از توضیح وجود فروگذاری نمی‌شود: خدا اساساً واحد یا خیر است، نه موجودی که به خود باقی است و نه «من آنم که هستم».[2] اما باید به

1. *ipsum esse subsistens*

۲. خدا خود را در کتاب مقدس این‌گونه معرفی می‌کند: *I am who am*

یاد داشت که خلق از عدم تصوری نبود که هیچ فیلسوف یونانی بدون اتکای به یهودیت یا مسیحیت به آن رسیده باشد و بدون چنین تصوری میل بر این است که اصل و منشأ جهان به‌مثابهٔ اصل و منشأ ضروری ذات‌ها تبیین شود. آن دسته از فیلسوفان مسیحی که به اصطلاحات نوافلاطونی وابسته بودند و آن‌ها را مورد استفاده قرار می‌دادند جهان را ناشی یا صادر از خدا می‌دانند و حتی توماس لدی‌الاقتضا چنین عبارت‌هایی را به‌کار می‌برد؛ اما فیلسوف مسیحی راست‌کیش، هر اصطلاحی را که به‌کار برده باشد، جهان را، به‌منزلهٔ چیزی که وجود را از موجودی که به خود باقی است می‌گیرد، مخلوق اختیاری خدا می‌داند. وقتی توماس بر این حقیقت اصرار داشت که خدا واجب‌الوجود بالذات است و ذات او اساساً نه خیر یا فکر، بلکه وجود است، فقط مدلول‌های صریح نظریهٔ یهودی و مسیحی مربوط به رابطهٔ جهان با خدا را نشان می‌داد. مقصودم اشاره به این نیست که مفهوم آفرینش را نمی‌توان با عقل به دست آورد؛ بلکه این حقیقت است که فیلسوفان یونان، با توجه به عقیدهٔ خود دربارهٔ خدا، به چنان مفهوم و نظری دست نیافته بودند و نمی‌توانستند دست یابند.

در باب رابطهٔ کلی توماس با ارسطو بعدها سخن خواهم گفت، اما درحال‌حاضر شاید بهتر باشد تأثیر عمده‌ای را که ارسطوگرایی بر دیدگاه و روش فلسفی توماس داشته است خاطرنشان کنم. ممکن است انتظار برود توماس، که مسیحی و الهی‌دان و راهب است، بر رابطهٔ نفس با خدا اصرار ورزد و با چیزی آغاز کند که برخی فیلسوفان جدید آن را «ذهنیت»[1] می‌نامند و مانند بوناونتورا حیات درونی را در مرکز توجه فلسفهٔ خود قرار دهد. باوجود این، در حقیقت، یکی از مشخصه‌های مهم فلسفهٔ توماس «عینیت» آن است نه «ذهنیت» آن. متعلق بی‌واسطهٔ عقل آدمی ذات شیء مادی است و توماس فلسفهٔ خود را با تأمل در تجربهٔ حسی به وجود می‌آورد. در برهان‌هایی که او در مورد وجود خدا می‌آورد سیر استدلال همواره از جهان محسوس به سوی خداست. بی‌تردید برخی برهان‌ها را می‌توان در مورد خود نفس به‌عنوان نقطهٔ شروع به‌کار برد و آن‌ها را به‌نحوی دیگر شرح و بسط داد؛ اما به‌راستی این کار شیوهٔ توماس نبود و برهانی که آن را «طریق

1. subjectivity

واضح‌تر»[1] می‌نامد برهانی است که به استدلال‌های خود ارسطو بسیار وابسته است. همین «عینیت» ارسطویی توماس ممکن است به نظر آن‌هایی که «حقیقت را ذهنیت می‌دانند» نگران‌کننده به نظر برسد؛ اما همین، درعین‌حال نقطهٔ قوت بزرگی است، زیرا به این معناست که می‌توان استدلال‌های او را به‌خودی‌خود، جدای از خود توماس، بر مبنای شایستگی یا عدم شایستگی خود آن‌ها مورد ملاحظه قرار داد، و این‌که گفته‌های دربارهٔ «تفکر آرزومندانه» بی‌اندازه نامربوط‌اند ـ زیرا مهم انسجام عینی خود استدلال‌هاست. پیامد دیگر این است که فلسفهٔ توماس به معنایی «جدید» مرتبط به نظر می‌رسد که فلسفهٔ بوناونتورا به آن معنا نمی‌تواند جدید باشد. فلسفهٔ بوناونتورا در اصل مقید به دیدگاه کلی قرون وسطا و حیات و سنت روحانی مسیحی به نظر می‌رسد، به‌طوری‌که به نظر می‌رسد مبتنی بر طرحی متفاوت از فلسفه‌های «کفرآمیز» دوران جدید است؛ حال‌آن‌که فلسفهٔ توماس را می‌توان از روحانیت مسیحی و، تا اندازهٔ زیادی، از دیدگاه و پیشینهٔ قرون وسطایی مجزا کرد و می‌تواند مستقیماً با بیشتر نظام‌های متأخر رقابت کند. همان طور که می‌دانیم، تجدید حیات تومیستی حادث شده است، اما مجسم‌کردن تجدید حیات بوناونتورایی کمی مشکل است، مگر این‌که آدمی، درعین‌حال، برداشت خود را از فلسفه تغییر دهد؛ و در این مورد فیلسوف جدید و متفکر بوناونتورایی به یک زبان سخن نمی‌گویند.

باوجود این، توماس فیلسوفی مسیحی بود. همچنان‌که قبلاً ذکر شد، توماس در بحث از مابعدالطبیعه به‌مثابهٔ دانش وجود بماهو وجود پیرو ارسطوست؛ اما این حقیقت که فکر او حول محور امر متعیّن متمرکز است و این حقیقت که او الهی‌دانی مسیحی بود به این منجر شد که او همچنین بر این دیدگاه اصرار ورزد که «فلسفهٔ اولیٰ کاملاً در جهت شناخت خدا به‌مثابهٔ غایت‌الغایات است» و «شناخت خدا هدف غایی هرگونه شناخت و فعالیت آدمی است».[2] اما آدمی، در حقیقت، برای شناخت عمیق‌تر و دقیق‌تری از آنچه می‌توانست در این زندگی با به‌کارگیری عقل طبیعی خود از خدا به دست بیاورد آفریده شد و بنابراین، طبق موازین اخلاقی و برای این‌که ذهن آدمی بتواند به امور عالی‌تری قیام کند که عقل او نمی‌تواند در این حیات به آن‌ها دست یابد، وجود وحی ضروری است و

1. via manifestior

2. *Contra Gent.*, 3, 25.

او باید به جد و مشتاقانه در راه چیزی «که از حالت کلی این حیات فراتر می‌رود»[1] کوشا باشد. بنابراین، مابعدالطبیعه موضوع خود را داراست و استقلال خاص خود را دارد، اما مابعدالطبیعه معطوف به بالاست و محتاج این است که به‌واسطهٔ الهیات به کمال خود برسد؛ وگرنه آدمی غایتی را که برای آن آفریده شده نخواهد شناخت و مایل و طالب آن غایت نخواهد بود. به‌علاوه، از آن‌جا که نخستین موضوع مابعدالطبیعه، یعنی خدا، از درک عالِم مابعدالطبیعه و به‌طور کلی عقل طبیعی فراتر است، و ازآن‌جا که شناخت یا دیدار کامل خدا در این حیات قابل وصول نیست، شناخت مفهومی از خدا در این حیات به‌واسطهٔ عرفان به اوج می‌رسد. الهیات عرفانی در حوزهٔ فلسفه جای ندارد و فلسفهٔ قدیس توماس را می‌توان بدون ارجاع به آن، مورد بررسی قرار داد؛ اما نباید فراموش کرد که به نظر قدیس توماس شناخت فلسفی نه کافی است، نه قطعی و نهایی.

---

1. *Contra Gent.*, 1, 5.

فصل سی‌ودوم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۲: فلسفه و الهیات

تمایز بین فلسفه و الهیات ـ ضرورت اخلاقی وحی ـ ناسازگاری ایمان و علم در ذهن واحد دربارهٔ مفهوم واحد ـ غایت طبیعی و غایت فراطبیعی ـ قدیس توماس و قدیس بوناونتورا ـ توماس در مقام «نوآور»

۱. این‌که قدیس توماس بین الهیات جزمی و فلسفه فرق صوری و آشکاری گذاشت حقیقتی مسلم و تردیدناپذیر است. فلسفه و سایر علوم بشری فقط و فقط بر نور طبیعی عقل تکیه دارند؛ فیلسوف از اصولی استفاده می‌کند که با عقل آدمی شناخته شده‌اند (البته با موافقت طبیعی خدا، اما بدون نور فراطبیعی ایمان) و نتایجی را مدلل می‌سازد که ثمرهٔ استدلال بشری است. از سوی دیگر، هرچند الهی‌دان مسلماً عقل خود را به‌کار می‌گیرد، اصول خود را بر پایهٔ مرجعیت، یعنی بر پایهٔ ایمان، می‌پذیرد؛ او آن‌ها را به‌منزلهٔ اصول وحیانی می‌پذیرد. واردساختن جدل در الهیات، آغازکردن از مقدمه‌ای وحیانی یا مقدماتی وحیانی و نتیجه را به‌نحو عقلانی مستدل‌ساختن، به ظهور الهیات مدرسی

منجر می‌شود، اما این الهیات را به فلسفه تبدیل نمی‌کند، زیرا اصول و داده‌ها همچون امور وحیانی پذیرفته شده‌اند. مثلاً شاید الهی‌دان به یاری مقولات و صورت‌های استدلالی که از فلسفه وام‌گرفته شده است بکوشد راز تثلیث را اندکی بیشتر دریابد، اما این باعث نمی‌شود که او در مقام الهی‌دان عمل نکند، زیرا او همواره به اعتبار وحی الهیْ عقیده به تثلیث اشخاص در یک ذات را پذیراست؛ این برای او یک داده، یک اصل، یک مقدمهٔ وحیانی است که بر پایهٔ ایمان، و نه در نتیجهٔ استدلال فلسفی، پذیرفته می‌شود. همچنین درحالی‌که فیلسوف از عالم تجربه آغاز می‌کند و تاآن‌جا که خداوند توسط مخلوقات قابل شناخت باشد به‌واسطهٔ عقل خدا را اثبات می‌کند، الهی‌دان با خدا به‌مثابهٔ کسی که خود را آشکار ساخته است آغاز می‌کند؛ و در الهیات روش طبیعیْ گذر از خود خدا به مخلوقات است و نه صعود از مخلوقات به سوی خدا، همچنان‌که فیلسوف چنین می‌کند و باید بکند.

در نتیجه، اختلاف اساسی بین الهیات و فلسفه در این حقیقت است که الهی‌دان اصول خود را وحیانی تلقی می‌کند و اموری را که با آن‌ها سروکار دارد به‌عنوان امور وحیانی یا آنچه از داده‌های وحی قابل استنتاج است بررسی می‌کند، درحالی‌که فیلسوف اصول خود را تنها با عقل درمی‌یابد و اموری را که با آن‌ها سروکار دارد نه به‌عنوان داده‌های وحیانی، بلکه همچون اموری که با نور طبیعی عقل قابل درک بوده و درک شده است بررسی می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، تفاوت بنیادین بین الهیات و فلسفه در تفاوت موضوعاتی که به‌طور خاص مورد نظرند نیست. برخی حقایق مثلاً راز تثلیث مناسب و خاص الهیات‌اند، زیرا نمی‌توان آن‌ها را به‌واسطهٔ عقل شناخت و تنها از راه وحی معلوم می‌شوند، درحالی‌که حقایقی دیگر تنها خاص فلسفه‌اند؛ به این معنا که وحی نشده‌اند. اما حقایقی وجود دارند که هم به الهیات و هم به فلسفه تعلق دارند، برای این‌که می‌توان آن‌ها را با عقل اثبات کرد ولی وحی شده‌اند. وجود همین حقایق مشترک است که این سخن را غیرممکن می‌سازد که بگوییم الهیات و فلسفه بیشتر به این دلیل که هر علمی حقایق متفاوتی را بررسی می‌کند با هم تفاوت دارند. آن‌ها در مواردی حقایق یکسانی را مورد ملاحظه قرار می‌دهند، هرچند که آن‌ها را به شیوه‌ای متفاوت بررسی می‌کنند. الهی‌دان آن‌ها را به‌عنوان داده‌های وحی و فیلسوف آن‌ها را به‌عنوان نتایج فرایند استدلال آدمی بررسی می‌کند. مثلاً فیلسوف خدا را به‌مثابهٔ خالق اثبات می‌کند، درحالی‌که

الهی‌دان هم از خدا به‌مثابهٔ خالق سخن می‌گوید؛ اما برای فیلسوف شناخت خدا به‌مثابهٔ خالق نتیجهٔ استدلالی صرفاً عقلانی است، درحالی‌که الهی‌دان این حقیقت را که خدا خالق است از ناحیهٔ وحی می‌پذیرد، پس این برای او بیشتر یک مقدمه است تا یک نتیجه؛ مقدمه‌ای که نه مفروض نظری، بلکه وحیانی است. به زبان تخصصی، «اساساً» تفاوت حقایق که «از نظر مادی»، یا طبق محتوایشان، بررسی می‌شوند نیست که باعث تفاوت بین حقیقت الهیات و حقیقت فلسفه می‌شود، بلکه بیشتر تفاوت حقایقی است که «از نظر صوری» ملحوظ می‌شوند. یعنی هم الهی‌دان و هم فیلسوف ممکن است حقیقت واحدی را بیان کنند، اما برای الهی‌دان از راهی متفاوت با راه فیلسوف به دست آمده و مورد ملاحظه قرار گرفته است. «عقل‌های مدرِک متفاوت علوم مختلفی را کسب می‌کنند...»[1] «بنابراین، دلیلی بر این نیست که چرا نباید علمی دیگر همین موضوعات را، همچنان‌که به نور وحی الهی شناخته شده‌اند، و علوم فلسفی آن‌ها را بدان‌سان که به نور عقل طبیعی شناخت‌پذیرند بررسی کند. بنابراین الهیاتی که به آموزهٔ قدسی متعلق است نوعاً از آن الهیاتی که بخشی از فلسفه است جداست.»[2] بین الهیات جزمی و الهیات عقلانی، تا حدودی، همپوشانی هست، اما این علوم نوعاً از یکدیگر جدا هستند.

۲. طبق نظر توماس آکوئینی، تقریباً کل فلسفه معطوف به شناخت خداست، دست‌کم به این معنا که بخش قابل توجهی از پژوهش فلسفی مفروض است و مورد نیاز الهیات عقلانی است؛ آن بخش از مابعدالطبیعه که به بحث دربارهٔ خدا می‌پردازد. او می‌گوید که در مقام یادگیریْ الهیات عقلانی آخرین بخش فلسفه است.[3] ضمناً چنین تعبیری مؤید این دیدگاه نیست که آدمی باید توضیح فلسفهٔ توماسی را با الهیاتِ عقلانی آغاز کند؛ اما درهرحال نکته‌ای که اکنون می‌خواهم بگویم این است که قدیس توماس، ضمن توجه به این‌که الهیات عقلانی، اگر بناست به‌نحو شایسته‌ای فهمیده شود نیازمند مطالعه و تأمل قبلی بیشتری است، با فرض این حقیقت که خداوند غایت آدمی است، تأکید می‌کند که وحی اخلاقاً ضروری است. به‌علاوه، نه‌تنها الهیات عقلانی نیازمند تأمل و مطالعه و توانایی‌ای بیش از آنی است که موقعیت بیشتر انسان‌ها مجال می‌دهد، بلکه همچنین،

---

1. *Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit....*
2. *S. T.*, 1a, 1, 1, *ad* 2.
3. *Contra Gent.*, 1, 4.

حتی آنگاه که حقیقت کشف می‌شود، تاریخ نشان می‌دهد که غالباً به خطا آلوده است. فیلسوفان مشرک مطمئناً وجود خدا را کشف کرده‌اند، اما غالباً در افکار آن‌ها خطا وجود داشت، زیرا فیلسوف یا به‌درستی وحدت خدا را درک نمی‌کند، یا منکر مشیت الهی است، و یا نمی‌تواند دریابد که خدا آفریننده است. اگر این مسئله‌ای صرفاً مربوط به اخترشناسی یا علوم طبیعی بود، خطاها اهمیت زیادی نداشتند، زیرا آدمی حتی اگر در مباحث اخترشناسی و علمی به عقاید خطایی معتقد باشد به‌خوبی می‌تواند به‌طور کامل به غایت و هدف خود برسد، اما خود خدا غایت آدمی است و شناخت خدا امری ضروری است، برای این‌که آدمی باید خود را به‌درستی در جهت آن غایت قرار دهد، چرا که حقیقت مربوط به خدا دارای اهمیت زیادی است و خطای مربوط به خدا بسیار ناگوار است. بنابراین، با این فرض که خدا غایت آدمی است، می‌توانیم دریابیم که اخلاقاً ضروری است که کشف حقایقی چنین مهم برای حیات را نباید صرفاً به توانایی‌های بی‌یاور انسان‌هایی که توانایی و اشتیاق و فرصت کشف آن‌ها را دارند واگذار کرد، بلکه این حقایق باید همچنین وحی شده باشند.[1]

۳. بی‌درنگ این سؤال مطرح می‌شود که آیا انسان می‌تواند، در آنِ واحد، هم به یک حقیقت باور داشته باشد (به اعتبار ایمان آن را بپذیرد) و هم بر آن (به‌عنوان نتیجهٔ شناخت برهانی) علم داشته باشد. مثلاً اگر فیلسوفی وجود خدا را اثبات کرده است، آیا درعین‌حال می‌تواند از روی ایمان به آن باور داشته باشد؟ توماس در رسالهٔ دربارهٔ حقیقت صریحاً پاسخ می‌دهد محال است که دربارهٔ چیزی، هم ایمان و هم شناخت وجود داشته باشد، یعنی محال است یک حقیقت را فرد واحدی، هم به‌نحو علمی (فلسفی) بشناسد و هم (از روی ایمان) بدان باور آورد. با این فرض به‌نظر می‌رسد کسی که وحدت خدا را اثبات کرده است نمی‌تواند از راه ایمان به آن حقیقت باور داشته باشد. پس برای این‌که به نظر نرسد این فرد از تن در دادن به ارکان ایمان ناتوان است، توماس خود را مجبور می‌بیند که بگوید حقایقی مثل وحدت خدا به خوبی از ارکان ایمان سخن نمی‌گویند، بلکه بیشتر «مقدمه‌ای بر ارکان‌اند»[2].[3] اما می‌افزاید که هیچ چیزی چنین

1. Cf., *S. T.,* 1a, 1, 1; *Contra Gent.*, 1, 4.

2. *praeambula ad articulos*

3. *S. T.*, 1a, 2, 2, *ad* 1; *De Verit.*, 14, 9, *ad 9*.

حقایقی را از این‌که متعلق ایمان انسانی باشند که نمی‌تواند برهان فلسفی را دریابد یا وقت بررسی آن را ندارد باز نمی‌دارد؛[1] و او بر این عقیدهٔ خود تأکید می‌ورزد که برای چنین حقایقی شایسته و مناسب است که در معرض ایمان باشند.[2] او برای این سؤال که آیا انسانی که برهان را می‌داند اما در همان لحظه به آن توجه ندارد یا آن را مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد می‌تواند ایمان را در خصوص وحدت خدا به‌کار گیرد، پاسخ صریحی ندارد. در خصوص نخستین بند شهادت مسیحی («من به خدای واحد ایمان دارم»)[3]، که ممکن است به نظر برسد بر این دلالت دارد که ایمان به وحدت خدا در مورد همه مطلوب است، او اگر بود، بر مبنای مقدمات خودش، می‌گفت که این‌جا باید وحدت خدا نه به‌تنهایی بلکه همراه با چیزی که در پی می‌آید، یعنی به مثابهٔ وحدت طبیعت در تثلیث اشخاص، فهمیده شود.

ورود بیشتر در این سؤال و بحث از این‌که باور عامیانه به حقایقی که فیلسوف آن‌ها را (به برهان) می‌شناسد چه نوع ایمانی است در این‌جا نامناسب است، نه‌تنها بدین‌سبب که سؤالی کلامی است، بلکه همچنین به این دلیل که سؤالی است که توماس آن را صریحاً مورد بحث قرار نداده است. مقصود اصلی از ذکر این مطلب اصلاً روشن‌ساختن این حقیقت است که توماس بین فلسفه از سویی و الهیات از سوی دیگر تمایز واقعی می‌گذارد. ضمناً، وقتی از «فیلسوف» سخن می‌گوییم، نباید تصور کرد که با الهی‌دان مانعة‌الجمع است. بیشتر مدرسیان هم الهی‌دان و هم فیلسوف بودند؛ و توماس علوم را از هم متمایز می‌سازد نه انسان‌ها را. این را که قدیس توماس به‌طور جدی به این تمایز قائل است، همچنین می‌توان از موضعی که او نسبت به سؤال از ازلی‌بودن جهان (که بعد به آن خواهیم پرداخت) اتخاذ می‌کند دریافت. او دریافت که می‌توان اثبات کرد جهان آفریده شده است، اما فکر نمی‌کرد عقل بتواند اثبات کند که آفرینش جهان از ازل نیست؛ هرچند بتوان برهان‌هایی راکه برای اثبات این‌که جهان از ازل آفریده «شده» اقامه شده‌اند ردکرد. ما، از سوی دیگر، از راه وحی می‌دانیم که آفرینش جهان از ازل نیست و دارای آغاز زمانی است. به‌عبارت‌دیگر، الهی‌دان از راه وحی می‌داند که آفرینش جهان از ازل نیست، اما فیلسوف نمی‌تواند این را اثبات کند ـ یا بهتر است بگوییم هیچ‌یک از

1. *S. T.*, 1a, 2, 2, *ad* 1.   2. *Contra Gent.*, 1, 4.   3. *Credo in unum Deum*

دلایلی که برای اثبات آن آورده‌اند قطعی نیست. این تمایز آشکارا تمایزی واقعی بین دو علم فلسفه و الهیات را مفروض می‌گیرد یا بر آن دلالت دارد.

۴. گاهی می‌گویند تفاوت قدیس توماس با قدیس آوگوستینوس در این است که درحالی‌که آوگوستینوس انسان صرفاً ملموس را در نظر دارد، انسانی را که به سوی غایتی فراطبیعی خوانده می‌شود، توماس دو غایت را از هم جدا می‌کند، غایتی فراطبیعی، که بررسی آن را به الهی‌دان نسبت می‌دهد، و غایتی طبیعی، که بررسی آن را به فیلسوف نسبت می‌دهد. حال، این‌که توماس بین این دو غایت فرق می‌گذارد کاملاً صحیح است. او در رسالهٔ دربارهٔ حقیقت[1] می‌گوید خیر فرجامینی که مورد نظر فیلسوف است غیر از خیر فرجامینی است که مورد نظر الهی‌دان است، زیرا مورد نظر فیلسوف («خیر فرجامینی»)[2] است که در تناسب با قوای آدمی است، درحالی‌که مورد نظر الهی‌دان خیر فرجامینی است که فراتر از نیروی طبیعی، یعنی حیات سرمدی، است و البته مقصود او از آن نه صرفاً بقا بلکه دیدار خداست. این فرق‌گذاری بسیار مهم است و هم در اخلاق ــ که زیربنای تمایز بین فضیلت طبیعی و فراطبیعی است ــ و هم در سیاست ــ که زیربنای تمایز بین کلیسا و دولت است و تعیین‌کنندهٔ روابطی است که باید بین این دو نهاد وجود داشته باشد ــ پیامدهای خود را دارد؛ اما این تمایزی بین دو غایتی که با دو نظام مانعة‌الجمع، یکی فراطبیعی و دیگری «طبیعت صرف»، مطابق باشد نیست، تمایزی است که بین دو نظام معرفت و فعالیت در همین انسان ملموس برقرار است. انسان ملموس را خدا برای غایتی فراطبیعی، برای سعادت کامل، که فقط در حیات بعدی از راه دیدار خدا قابل حصول است و برای آدمی به مدد نیروی طبیعی صرف خود او قابل حصول نیست، آفریده است؛ اما آدمی در این حیات با به‌کارگیری قوای طبیعی خود و با شناخت فلسفی خدا از راه مخلوقات و از راه کسب و به‌کارگیری فضایل طبیعی می‌تواند به سعادت ناقصی دست یابد.[3] بدیهی است که این غایت‌ها مانعة‌الجمع نیستند، زیرا آدمی می‌تواند به سعادت ناقص که همان غایت طبیعی اوست دست یابد بدون این‌که بدین وسیله خود را در خارج از مسیر غایت فراطبیعی خودش

---

1. 14, 3.
2. *bonum ultimum*
3. Cf. *In Boethium de Trinitate*, 6, 4, 5; *In* 1 *Sent.*, *prol.*, 1, 1; *De Veritate*, 14, 2; *S. T.*, Ia, IIae, 5, 5.

قرار دهد. غایت طبیعی، یعنی سعادت ناقص، با طبیعت و قوای آدمی متناسب است؛ اما، به‌طوری‌که قدیس توماس در رسالهٔ در ردّ گمراهان[1] استدلال می‌کند، ازآن‌جاکه آدمی به‌خاطر غایتی نهایی و فراطبیعی آفریده شده است غایت طبیعی نمی‌تواند او را خرسند کند؛ غایت طبیعی ناقص است و متوجه و معطوف به ماورای خود است.

چگونه این مطلب به‌درد سؤال از رابطهٔ بین الهیات و فلسفه می‌خورد؟ بدین‌نحو: آدمی دارای یک غایت نهایی، یعنی سعادت فراطبیعی، است، اما وجود این غایت را، که از قوای صرف طبیعت آدمی برتر است، حتی اگر آدمی برای نیل به آن آفریده شده باشد و به او قدرت داده شده باشد که با رحمت الهی به آن نایل شود، نمی‌توان با عقل طبیعی شناخت و بنابراین، فیلسوف نمی‌تواند آن را پیشگویی کند؛ بررسی آن در انحصار الهی‌دان است. از سوی دیگر، آدمی در این حیات می‌تواند با به‌کارگیری قوای طبیعی خود به سعادت طبیعی ناقص و محدودی دست یابد و وجود این غایت و وسایل کسب آن برای فیلسوف قابل کشف است؛ او می‌تواند وجود خدا را به‌واسطهٔ مخلوقات اثبات کند و نوعی شناخت تمثیلی از خدا به دست آورد و فضایل طبیعی و وسایل کسب آن‌ها را تعریف و توصیف کند. پس می‌توان گفت فیلسوف غایت آدمی را تا آن‌جا مورد ملاحظه قرار می‌دهد که این غایت با عقل بشری، یعنی فقط به‌طور ناقص و ناتمام، کشف‌پذیر باشد. اما هم الهی‌دان و هم فیلسوف انسان ملموس و عینی را بررسی می‌کنند: اختلاف در این است که فیلسوف، درحالی‌که می‌تواند طبیعت آدمی را من‌حیث‌هی مورد بحث و بررسی قرار دهد، نمی‌تواند همهٔ آنچه راکه در آدمی است کشف کند و نمی‌تواند رسالت فراطبیعی او را کشف کند، او به منظور کشف سرنوشت آدمی فقط می‌تواند بخشی از مسیر را طی کند؛ دقیقاً بدین‌سبب که او برای غایتی آفریده شده که از قوای طبیعی او فراتر است. بنابراین درست نیست که بگوییم به نظر قدیس توماس فیلسوف آدمی را در حالت فرضی طبیعت صرف، یعنی آدمی را به این عنوان که هرگز به غایتی فراطبیعی فراخوانده نشده است، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ او انسان ملموس و عینی را بررسی می‌کند، اما نمی‌تواند همهٔ آنچه را که می‌توان در مورد این انسان ملموس و عینی دانست بداند. وقتی توماس می‌پرسد که آیا خدا می‌توانست انسان

1. 3, 27 ff.

را «در ذات‌های خالص»[1] آفریده باشد[2] فقط می‌پرسد که آیا خدا می‌توانست انسان را (که حتی در این فرض برای غایتی فراطبیعی آفریده شده) بدون رحمت مطهِر و مقدس آفریده باشد، یعنی آیا خدا می‌توانست انسان را ابتدائاً بدون وسایل نیل به غایت‌اش آفریده باشد و سپس آن را به او داده باشد؛ پرسش او، برخلاف آنچه نویسندگان بعدی آن تفسیر کردند، این نیست که آیا خدا می‌توانست به انسان غایتی صرفاً نهایی و طبیعی داده باشد. پس مزیت فکر حالت صرفاً طبیعی که فی‌نفسه ملحوظ شود هر چه باشد (و این مطلبی است که قصد بحث از آن را ندارم)، در برداشت توماس از فلسفه نقشی ندارد. در نتیجه نظر او، آن‌قدر که گاهی ادعا می‌شود، متفاوت با نظر آوگوستینوس نیست، هرچند او قلمرو دو علم فلسفه و الهیات را بسیار واضح‌تر از آنچه آوگوستینوس تعریف کرده بود تعریف می‌کند. آنچه او انجام داد تبیین اندیشهٔ آوگوستینوس برحسب فلسفهٔ ارسطو بود، حقیقتی که او را مجبور ساخت از نظریهٔ غایت طبیعی استفاده کند، هرچند آن را به‌نحوی تفسیر کرد که نمی‌توان گفت در فلسفه آغازگاهی کاملاً متفاوت با آغازگاه آوگوستینوس اتخاذ کرده است.

در واقع به نظر می‌رسد که فکر حالت صرفاً طبیعی را گائتانو[3] وارد تومیسم کرده است. سوئارس، که خود او این فکر را پذیرفت، خاطرنشان می‌کند که «گائتانو و بیشتر الهی‌دانان جدید حالت سومی را که طبیعی محض نامیده‌اند پذیرفته‌اند؛ حالتی که می‌توان آن را ممکن دانست، هرچند در حقیقت وجود نداشته باشد.»[4] دومینیکوس سوتو[5] می‌گوید[6] که این تحریف فکر توماس است، درحالی‌که تولتوس[7] اظهار می‌دارد[8] که در ما میلی طبیعی و شوقی طبیعی برای دیدار خدا وجود دارد؛ هرچند این عقیده که متعلق به اسکوتوس است و به نظر می‌رسد که عقیدهٔ توماس هم باشد، برخلاف عقیدهٔ گائتانو است.

---

1. *in puris naturalibus*
2. *In* 2 *Sent.*, 29, 1, 2; *ibid.*, 29, 2, 3; *S. T.* 1a, 95, 1, 4; *Quodlibet*, 1, 8.
3. Cajetan
4. *De Gratia, Prolegom.*, 4, c. 1, n. 2.
5. Dominicus Soto
6. *In* 4 *Sent.*, 49, 2, 1; P. 903, 1613 edit.
7. Toletus
8. *In Summam Sancti Thomae,* Ia, 1, 1, t. 1, pp. 17-19, 1869 edit.

۵. به یقین توماس باور داشت که به «لحاظ نظری» برای فیلسوف ممکن است که نظام مابعدالطبیعی صادقی را بدون توسل به وحی طرح و تدوین کند. چنین نظامی بالضروره ناقص و نامناسب و نارسا خواهد بود، زیرا اهل مابعدالطبیعه در وهلهٔ نخست با خود حقیقت و با خدایی که بنیاد همهٔ حقیقت‌هاست سروکار دارد؛ و او نمی‌تواند با پژوهش صرفاً عقلانی به شناخت کامل خود حقیقت، یعنی خدا ـ که برای آدمی اگر می‌خواهد به غایت نهایی خود دست یابد ضروری است ـ نایل شود. فیلسوف صرف دربارهٔ غایت فراطبیعی آدمی یا وسایل فراطبیعی نیل به آن غایت هیچ چیزی نمی‌تواند بگوید؛ و ازآن‌جا که شناخت این چیزها برای رستگاری آدمی مورد نیاز است، عدم کفایت شناخت فلسفی امر آشکاری است. از سوی دیگر، نقص و ناتمامی ضرورتاً به معنای نادرستی نیست. این حقیقت که خدا یکی است با خود این حقیقت که دربارهٔ تثلیث در اشخاص هیچ چیزی گفته یا شناخته نمی‌شود باطل نمی‌شود؛ حقیقت ثانوی تکمیل‌کنندهٔ حقیقت اولی است، اما حقیقت اولی، حتی به‌تنهایی، کاذب نیست. اگر فیلسوف بگوید که خدا یکی است و به‌سادگی به‌خاطر این‌که مفهوم تثلیث هرگز در فکر او خطور نکرده است دربارهٔ تثلیث هیچ چیزی نگوید، یا اگر از نظریهٔ تثلیث آگاه باشد و خود او به آن باور نداشته باشد، اما صرفاً به گفتن این‌که خدا یکی است قناعت کند، یا حتی اگر این عقیده را اظهار کند که تثلیث، که او آن را اشتباهی فهمیده است، با وحدت الهی ناسازگار است؛ باز این درست است که این سخن که خدا ذاتاً یکی است سخن صحیحی است. البته اگر فیلسوف قاطعانه بگوید که خدا شخص واحدی است سخن خطایی گفته است؛ اما اگر او صرفاً بگوید که خدا یکی است و خدا شخصی است، بدون این‌که در ادامه بگوید خدا شخص واحدی است، حقیقت را می‌گوید. شاید بعید باشد که فیلسوفی در اظهار این‌که خدا شخصی است، ناتوان باشد اما دست‌کم به لحاظ نظری ممکن است. تا آدمی مهیای محکوم‌کردن عقل آدمی من‌حیث‌هی نشده باشد یا درهرحال آن را از کشف مابعدالطبیعهٔ صادقی منع نکرده باشد، باید بپذیرد که تأسیس مابعدالطبیعهٔ رضایت‌بخش به لحاظ انتزاعی حتی برای فیلسوف مشرک ممکن است. بسیار بعید است که توماس در اخراج ارسطو از حلقهٔ مابعدالطبیعیون پیرو بوناونتورا باشد؛ برعکس، در دیدگان توماس ارسطو فیلسوفی «تمام‌عیار» بود، تجسم عینی نیروی عقلانی ذهن آدمی بود که بدون ایمان الهی کار می‌کرد. او کوشید، حتی‌المقدور، ارسطو

را به معنایی بسیار «خیرخواهانه» یعنی به معنایی که با وحی مسیحی سازگار باشد تفسیر کند.

اگر آدمی صرفاً بر این جنبه از تلقی توماس از فلسفه تأکید ورزد، به نظر می‌رسد که فرد توماسی نمی‌تواند به‌نحو معقولی پذیرای خصومت همیشگی و رویکرد جدلی نسبت به فلسفهٔ جدید باشد. اگر آدمی موضع بوناونتورایی را بپذیرد و معتقد باشد که عالم مابعدالطبیعه نمی‌تواند حقیقت را به دست آورد مگر این‌که در پرتو ایمان (البته هرچند بدون مبتنی‌ساختن برهان‌های فلسفی‌اش بر مقدمات الهیاتی) تفلسف کند، فقط انتظار خواهد داشت فیلسوفی که فراطبیعت را رد کرده یا دین را در حدود عقل تنها محدود ساخته است سخت به گمراهی بیفتد؛ اما اگر آدمی آماده است این امکان را بپذیرد که حتی فیلسوف مشرک نیز می‌تواند مابعدالطبیعهٔ کم‌وبیش رضایت‌بخشی را طراحی و تدوین کند، نامعقول است تصور کنیم که عقل فزایندهٔ آدمی در این چند قرن به هیچ حقیقتی دست نیافته است. به نظر می‌رسد فرد توماسی باید انتظار داشته باشد که در اوراق فیلسوفان جدید اشراق عقلانی جدیدی را بیابد و او باید به آن‌ها به‌جای نشان‌دادن سوءظن و احتیاط و حتی خصومت «پیشینی» در آغاز با همدلی و توقع نزدیک شود.

از سوی دیگر، هرچند نگرش توماس نسبت به فیلسوفان مشرک و به‌خصوص نسبت به ارسطو با نگرش بوناونتورا متفاوت است، مبالغه در اختلاف دیدگاه آن‌ها صحیح نیست. همچنان‌که قبلاً ذکر شد، قدیس توماس دلایلی را ارائه می‌دهد مبنی بر این‌که حتی حقایق مربوط به خدا را که می‌توان با عقل کشف کرد باید در معرض ایمان آدمیان قرار داد. برخی دلایلی که ارائه می‌دهد در واقع به مطلب به‌خصوصی که مورد بحث من است ربطی ندارند. مثلاً، کاملاً صحیح است که بیشتر مردم به‌قدری به کسب معیشت روزانهٔ خود مشغول‌اند که وقت تأمل مابعدالطبیعی را ندارند، حتی آن گاه که توانایی چنین تأملی را دارند؛ بنابراین شایسته است آن حقایق مابعدالطبیعی را که برای آنان در این حیاتشان دارای اهمیت است در معرض ایمان آن‌ها قرار داد، در غیر این‌صورت هرگز آن‌ها را نخواهند شناخت،[1] درست همان طور که اغلب ما نه وقت و نه توانایی

1. *Contra Gent.*, 1, 4.

کشف امریکا را به‌تنهایی نمی‌داشتیم، اگر قبلاً این حقیقت را نپذیرفته بودیم که امریکا به گواهی دیگران وجود دارد، اما این بالضروره نتیجه نمی‌دهد آن‌هایی که وقت و توانایی تأمل مابعدالطبیعی را دارند احتمالاً نتایج غلطی به‌دست خواهند آورد، منتها تفکر مابعدالطبیعی مشکل است و نیاز به توجه و تمرکز طولانی دارد و حال آن‌که «برخی مردم»، چنان‌که توماس خاطرنشان می‌کند، کاهل‌اند. باوجوداین، مطلب دیگری به ذهن می‌آید مبنی بر این‌که[1] به‌سبب ضعف عقل ما در حکم‌کردن و به‌علت مزاحمت تخیل، در نتیجه‌گیری‌های ذهن آدمی، خطا («عموماً»)[2] با صدق مخلوط است. در میان نتایجی که به درستی به اثبات می‌رسند («گاهی»)[3] نتیجهٔ خطایی وجود دارد که به اثبات نرسیده است اما به اعتبار نیروی استدلالی محتمل یا مشکوکی که تحت نام اثبات قرار دارد ادعای اثبات آن می‌رود. نتیجهٔ عملی این خواهد بود که حتی نتایج قطعی و یقینی را بیشتر مردم با خاطرجمعی نخواهند پذیرفت، مخصوصاً وقتی فیلسوفانی را می‌بینند که نظریات مختلفی را در حالی تعلیم می‌دهند که خودشان نمی‌توانند نظریه‌ای را که به‌درستی به اثبات رسیده است از نظریه‌ای که بر استدلالی صرفاً محتمل یا سفسطی متکی است متمایز سازند. توماس همین‌طور در جامع علم کلام اظهار می‌دارد که حقیقت مربوط به خدا از راه عقل آدمی و تنها به‌وسیلهٔ برخی انسان‌ها و پس از زمانی دراز و «آمیخته با خطاهای بسیار» به‌دست می‌آید.[4] وقتی قدیس می‌گوید شایسته است که حتی حقایقی که به خدا مربوط‌اند و قابل اثبات عقلانی‌اند از متعلقات عقیده تلقی شوند و بر پایهٔ مرجعیت پذیرفته شوند، در واقع بیش از نقص نظریِ مابعدالطبیعه بماهی بر مقتضیات عملی اکثریت تأکید دارد، اما نمی‌پذیرد که خطا همواره با صدق آمیخته است، که یا به دلیل تعجیل در صدور نتایج است و یا به سبب تأثیر انفعال و هیجان یا تخیل. احتمالاً خود او این نظر را با سازگاری کامل در خصوص ارسطو به‌کار نبرد و بیشتر آماده بود ارسطو را به معنایی تفسیر کند که بیشتر با نظریهٔ مسیحی سازگار باشد، اما این حقیقت باقی است که او به لحاظ نظری بر ضعف عقل بشری در وضعیت فعلی خود، هرچند نه در انحراف ریشه‌ای آن، اذعان دارد. همین‌طور هرچند او در پذیرش امکان

---

1. *Ibid.*
2. *plerumque*
3. *aliquando*
4. *S. T.* Ia, 1, 1, *in corpore.*

انتزاعی و در واقع در مورد ارسطو حقیقت عینی و انضمامیِ مابعدالطبیعهٔ «خرسندکننده‌ای» که از زبان فیلسوفی مشرک بیان شده است با قدیس بوناونتورا اختلاف دارد و نیز از پذیرش این امر امتناع می‌ورزد که عدم تمامیتْ آن نظام مابعدالطبیعی را تضعیف می‌کند، همچنین این احتمال را می‌پذیرد که هر نظام مابعدالطبیعی مستقلی حاوی خطا باشد.

شاید این سخن که عقاید انتزاعی این دو مرد بیشتر به‌واسطهٔ نگرش آن‌ها نسبت به ارسطو جا افتاده است خیالی نباشد. البته می‌توان پاسخ داد که این وارونه‌دیدن قضایاست، اما بسیار معقول به نظر می‌رسد اگر که آدمی اوضاع و احوال واقعی‌ای را که آنان در آن زیسته و نوشته‌اند ملحوظ دارد. در وهلهٔ نخست، مسیحیت لاتینی با نظام فلسفی بزرگی آشنا شده بود که در هیچ چیزی مدیون مسیحیت نبود و برخی هواداران پرشور آن مثل ابن رشد آن را به‌مثابهٔ آخرین کلام در حکمت بشری ارائه کرده بودند. عظمت ارسطو، عمق و جامعیت نظام او، عاملی بود که هیچ فیلسوف مسیحی قرن سیزدهم نمی‌توانست آن را نادیده بگیرد؛ اما این نظام می‌توانست از راه‌های متفاوتی مورد مواجهه و بحث قرار گیرد. از سویی، همچنان‌که ابن رشد توضیح داده است، فلسفهٔ ارسطو در چندین نکتهٔ بسیار مهم با نظریهٔ مسیحی در تضاد است، و روی این حساب ممکن بود نسبت به مابعدالطبیعهٔ ارسطویی نگرش خصمانه و انکاری اتخاذ شود. باوجوداین، اگر آدمی این راه را پذیرفت ــ همچنان‌که قدیس بوناونتورا چنین کرد ــ یا باید بگوید که نظام ارسطو حقیقت فلسفی را تصدیق کرد اما آنچه در فلسفه صادق است شاید در الهیات صادق نباشد، زیرا خدا می‌تواند معروض مقتضیات منطق عقلانی قرار نگیرد، یا این‌که بگوید ارسطو در مابعدالطبیعهٔ خود خطا کرده است. بوناونتورا راه دوم را اتخاذ کرد. اما به نظر بوناونتورا، چرا ارسطو، که بزرگ‌ترین نظام‌ساز جهان باستان است، به خطا رفت؟ بدیهی است به این علت که هر فلسفهٔ مستقلی به این دلیل که مستقل است ناگزیر در مطالب مهم به خطا می‌رود؛ آدمی فقط در پرتو ایمان مسیحی است که می‌تواند به چیزی مثل نظام فلسفی کامل و رضایت‌بخش بپردازد، زیرا فیلسوف فقط در پرتو ایمان مسیحی است که قادر خواهد بود فلسفهٔ خود را به روی وحی باز گذارد. او اگر دارای این نور نباشد، آن را تمام و کامل خواهد کرد، و اگر آن را تمام و کامل کند بدین‌وسیله دست‌کم در قسمتی، مخصوصاً در خصوص آن قسمت‌ها یعنی مهم‌ترین

قسمت‌هایی که با خدا و غایت آدمی سروکار دارند، تضییع خواهد شد. از سوی دیگر، اگر آدمی در نظام ارسطویی به ابزار باشکوهی برای تبیین حقیقت و برای به‌هم‌پیوستن حقایق الهی الهیات و فلسفه برمی‌خورد می‌پذیرد که فیلسوف مشرک بر کسب حقیقت مابعدالطبیعی تواناست؛ هرچند آدمی با نظر به تفسیر ابن رشد و دیگران از ارسطو باز مجبور بود که امکان خطای فیلسوف [= ارسطو] را بپذیرد و آن را توضیح دهد. قدیس توماس چنین راهی را در پیش گرفت.

۶. وقتی آدمی برمی‌گردد و از زمانی بسیار بعد به قرن سیزدهم می‌نگرد، همواره این حقیقت را که توماس یک نوآور بود و پذیرش فلسفهٔ ارسطو از سوی او عملی دلیرانه و «نو» بود به رسمیت نمی‌شناسد. توماس با نظامی مواجه بود که نفوذ و اهمیت آن رو به رشد بود و به نظر می‌رسید که از جهات بسیاری با سنت مسیحی ناسازگار است، اما مسلماً اذهان دانشجویان و استادان را، مخصوصاً در دانشکدهٔ علوم انسانی پاریس، دقیقاً به دلیل عظمت، انسجام آشکار، و جامعیت خود، مسحور کرده بود. این‌که توماس، دلیرانه با سختی روبه‌رو شد و فلسفهٔ ارسطو را در بناکردن نظام خودش مورد استفاده قرار داد، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانست کاری تاریک‌اندیشانه باشد. این کار، برعکس، فوق‌العاده «نو» بود و برای آیندهٔ فلسفهٔ مدرسی و در واقع به‌طور کلی برای تاریخ فلسفه بیشترین اهمیت را داشت. این‌که برخی مدرسیان در اواخر قرون وسطا و در عصر رنسانس با تبعیت تاریک‌اندیشانه از همهٔ «سخنان» فیلسوف [= ارسطو]، حتی در مباحث علمی، ارسطوگرایی را بدنام کردند به توماس مربوط نیست. حقیقت واضح این است که آن‌ها به روح فلسفهٔ توماس ایمان نداشتند. قدیس، به هر دلیل، با بهره‌برداری از ابزاری که در دسترس بود به اندیشهٔ مسیحی خدمت بی‌نظیری کرد؛ و او بالطبع ارسطو را به معنایی بسیار مطلوب از جایگاه مسیحی مورد تفسیر قرار داد، زیرا اگر می‌خواست در تکلیف خود موفق شود، ضروری بود که نشان دهد ارسطو و ابن رشد در بقا و سقوط به‌هم وابسته نیستند. به‌علاوه صحیح نیست که بگوییم توماس از تفسیر صحیح دارای هیچ تصوری نبود؛ آدمی شاید با همهٔ تفاسیر او از ارسطو موافق نباشد، اما هیچ تردیدی نمی‌تواند وجود داشته باشد که، با فرض شرایط و اوضاع آن دوران و قلّت اطلاعات تاریخی مرتبطی که در اختیار او بود، او یکی از دقیق‌ترین و بهترین مفسران ارسطوست که تاکنون وجود داشته‌اند.

باوجوداین، در نتیجه باید تأکید کرد که هرچند توماس ارسطوگرایی را به‌مثابهٔ ابزاری برای تبیین نظام خود اتخاذ کرد، پرستشگر کورکورانهٔ فیلسوف [= ارسطو] نبود که آوگوستینوس را به نفع این متفکر مشرک کنار گذاشت. او طبیعتاً در الهیات بر جای پاهای آوگوستینوس پا می‌گذارد، ولی اتخاذ فلسفهٔ ارسطو به‌مثابهٔ یک ابزار او را قادر می‌سازد که نظریات کلامی را به شیوه‌ای نظام‌مند تعریف و به‌نحوی منطقی مستدل سازد که در نگرش آوگوستینوس بیگانه است. در فلسفه، درحالی‌که مقدار زیادی از آن مستقیماً از ارسطو ناشی است، او غالباً ارسطو را به شیوه‌ای متناسب با آوگوستینوس تفسیر می‌کند یا آوگوستینوس را با مقولات ارسطویی شرح و بیان می‌کند، هرچند ممکن است درست‌تر باشد که بگوییم او هر دو کار را با هم انجام می‌دهد. مثلاً هنگام بحث از معرفت و مشیت الهی، نظریهٔ ارسطویی خدا را به معنایی تفسیر می‌کند که دست‌کم شناخت الهی از جهان را نفی نمی‌کند، و در بحث از مُثُل الهی اظهار می‌دارد که ارسطو افلاطون را به‌دلیل این‌که مثال‌ها را هم از چیزهای ملموس و هم از عقل مستقل قرار می‌دهد سرزنش کرد؛ با این مضمون تلویحی که اگر افلاطون مثال را در ذهن خدا جای داده بود ارسطو او را سرزنش نمی‌کرد. البته این تفسیر ارسطو «در وجه بهتری»[1] از دیدگاه الهیاتی است؛ هرچند این تفسیر می‌خواهد ارسطو و آوگوستینوس را به همدیگر نزدیک سازد، به احتمال زیاد نظریهٔ واقعی ارسطو دربارهٔ شناخت الهی را ارائه نمی‌دهد. بااین‌همه، من از نسبت توماس با ارسطو بعداً سخن خواهم گفت.

---

1. *in meliorem partem*

فصل سی‌وسوم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۳: مبادی موجود مخلوق

دلایل آغاز با وجود جسمانی ـ ماده و صورت‌گرایی ـ ردّ عقول بذری ـ ردّ کثرت صورت‌های جوهری ـ تحدید ترکیب مادی صوری جوهرهای جسمانی ـ قوه و فعل ـ ماهیت و وجود.

۱. قدیس توماس در جامع علم کلام که، چنان‌که از نام آن پیدا است، خلاصهٔ الهیات است، نخستین مسئلهٔ فلسفی‌ای را که مورد بحث قرار می‌دهد مسئلهٔ وجود خداست؛ پس از آن، ماهیت خدا و سپس اقانیم الهی و بعد آفرینش را بررسی می‌کند. توماس همچنین در جامع در ردّ گمراهان، که بیشتر به رساله‌ای فلسفی شباهت دارد[1]، از وجود خدا آغاز می‌کند. پس ممکن است به نظر برسد طبیعی است که توضیح فلسفهٔ توماس با برهان‌های او دربارهٔ وجود خدا آغاز شود، اما جدای از این حقیقت (مذکور در فصل پیشین) که خود توماس می‌گوید آن بخشی از فلسفه که دربارهٔ خدا بحث می‌کند پس از

۱. نمی‌توان آن را صرفاً رساله‌ای فلسفی نامید، چراکه از موضوعات کاملاً عقیدتی، از قبیل تثلیث و حلول، نیز بحث می‌کند.

دیگر شاخه‌های فلسفه خواهد آمد، خود برهان‌ها برخی مفاهیم و اصول بنیادی را مفروض می‌گیرند؛ و توماس مثلاً دربارهٔ وجود و ذات را، قبل از این‌که هیچ یک از جامع‌ها را بنویسد، نوشته بود. پس درهرحال، طبیعی نیست که بلافاصله با برهان‌های مربوط به وجود خدا آغاز کنیم؛ و خود پروفسور ژیلسون، که اصرار دارد راه طبیعی توضیح فلسفهٔ توماس توضیح آن براساس نظمی است که خود قدیس در جامع‌ها اتخاذ کرده است، عملاً با بررسی برخی مفاهیم و اصول اساسی آغاز می‌کند. از سوی دیگر نمی‌توان کل مابعدالطبیعهٔ عمومی توماس و همهٔ آن آرائی را که صریحاً یا تلویحاً در الهیات عقلانی او مفروض گرفته شده‌اند مورد بحث قرار داد؛ لذا ضروری است که منحصراً به زیربنای بحث پرداخت.

ممکن است برای خوانندهٔ امروزی، که با جریان و مسائل فلسفی جدید آشناست، شروع بحث با نظریهٔ شناخت توماس و طرح این سؤال که آیا قدیس دربارهٔ امکان شناخت مابعدالطبیعی توجیهی معرفت‌شناختی فراهم آورده است یا نه، طبیعی به نظر برسد. توماس مسلماً دارای «نظریهٔ شناخت» بود، اما پس از کانت نمی‌زیست، و مسئلهٔ شناخت در فلسفهٔ او آن جایگاهی را نداشت که بعدها به دست آورد. به نظرم می‌رسد که نقطهٔ شروع طبیعی توضیح فلسفهٔ توماس بررسی جوهرهای جسمانی باشد. از این‌ها گذشته، توماس صریحاً تعلیم می‌دهد که در این جهانْ متعلق بی‌واسطه و شایستهٔ عقل آدمی، ذات اشیای مادی است. مفاهیم و اصول اساسی‌ای که در الهیات عقلانی توماس مفروض‌اند به نظر او فطری نیستند، بلکه از راه تأمل و انتزاع از تجربهٔ ما دربارهٔ امور عینی و انضمامی درک و فهم شده‌اند؛ و بنابراین شرح و بسط این مفاهیم و اصول اساسی، قبل از هرچیزی از طریق بررسی جوهرهای مادی معقول به نظر می‌رسد. برهان‌های توماس دربارهٔ وجود خدا «پسینی»اند؛ آن‌ها از مخلوقات به سوی خدا سیر می‌کنند و این طبیعت مخلوق و فقدان خودبسندگی بخشی از اعیان بی‌واسطهٔ تجربه است که وجود خدا را نمایان می‌سازد. به‌علاوه، ما تحت نور طبیعی عقل می‌توانیم از خدا فقط آن شناختی را به دست آوریم که می‌توان با تأمل در مخلوقات و نسبت‌شان با او به دست آورد. روی این حساب، فقط همین «طبیعی» به نظر می‌رسد که توضیح فلسفهٔ توماس با بررسی اشیا و امور عینی و انضمامی تجربی آغاز شود؛ و با تأمل در آن‌ها به آن اصول اساسی‌ای که ما را به شرح و بسط برهان‌های مربوط به وجود خدا رهنمون می‌شوند می‌رسیم.

۲. قدیس توماس، در خصوص جوهرهای جسمانی، از ابتدا دیدگاه عقل سلیم را اتخاذ می‌کند، که براساس آن جوهرهای فراوانی وجود دارند. ذهن آدمی به‌تدریج، مستقلاً، براساس تجربهٔ حسی به شناخت می‌رسد؛ نخستین اشیای عینی و انضمامی که ذهن می‌شناسد اشیای مادی‌ای هستند که ذهن به‌واسطهٔ حواس با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند. باوجوداین، تأمل در این اشیا بی‌درنگ ذهن را به ایجاد تمایزی، یا بهتر است بگوییم به کشف تمایزی، در خود اشیا رهنمون می‌شود. اگر در بهار از پنجرهٔ اتاقم به بیرون نگاه کنم درخت راش را با برگ‌های سبز ظریف و نورسته‌اش می‌بینم، و حال‌آن‌که در پاییز می‌بینم برگ‌ها رنگ خود را از دست داده‌اند، گرچه همان درخت راش است. این درخت از حیث جوهر، در بهار و پاییز، همان درخت راش است، اما رنگ برگ‌های آن همان رنگ نیست؛ بدون این‌که درخت راش از حیث جوهر تغییر یابد رنگ آن دگرگون می‌شود. همین‌طور، اگر به درختزاری بروم، یک سال کاج را درختی کوچک می‌بینم که تازه کاشته شده، سپس آن را درختی بزرگ می‌بینم؛ اندازهٔ آن تغییر کرده اما هنوز کاج است. گاوهای مزرعه راکه زمانی این‌جا و زمانی آن‌جا، گاهی در یک حالت و گاهی در حالت دیگر، ایستاده یا خوابیده، می‌بینم، گاهی مشغول یک کار و گاهی مشغول کار دیگری، اعم از علف‌خوردن یا نشخوارکردن یا خوابیدن، زمانی در معرض یک چیز و گاهی در معرض چیز دیگری، مثل دوشیده‌شدن، زیر باران‌بودن یا کشیده‌شدن؛ اما در همهٔ زمان‌ها همان گاوها هستند. بنابراین، تأمل ذهن را به تفکیک و فرق‌گذاشتن بین جوهر و عرض، و بین انواع مختلف عرض، رهنمون می‌شود؛ و توماس نظریهٔ مقولات دهگانهٔ ارسطو، یعنی جوهر و مقولات نه‌گانه عَرَضی، را می‌پذیرد.

تأمل تاکنون ما را فقط به تصور تغییر عَرَضی و مفهوم مقولات رهنمون شده است؛ اما تأمل بیشتر ذهن را به عمق ساختار موجود مادی وارد خواهد کرد. وقتی گاو علف را می‌خورد، آن علف، دیگر همان چیزی که در مزرعه بود نیست، بلکه به‌واسطهٔ جذب چیز دیگری می‌شود؛ درحالی‌که از سوی دیگر معدوم محض هم نمی‌شود، بلکه در فرایند تغییر باقی می‌ماند. تغییر امری جوهری است، زیرا خود علف و نه صرفاً رنگ یا اندازهٔ آن تغییر یافته است؛ و تحلیل تغییر جوهری ذهن را به سوی تشخیص دو عنصر رهنمون می‌شود: یک عنصر که با علف و گوشتی که علف به آن تبدیل می‌شود مشترک است، عنصر دیگر که به آن، تعیّن آن، یعنی خصیصهٔ جوهری آن، را اعطا می‌کند و باعث

می‌شود که ابتدا علف و بعد گوشت گاو باشد. به‌علاوه، در نهایت می‌توانیم هر جوهر مادی را تصور کنیم که پس از یک رشته تغییرات به جوهر دیگری تبدیل می‌شود، البته نه ضرورتاً به‌طور مستقیم یا بی‌واسطه، بلکه دست‌کم به‌طور غیرمستقیم و با واسطه پس از یک سلسله تغییرات. بنابراین، ما از سویی به مفهوم زیرنهاد زیربنایی تغییر که، «وقتی فی‌نفسه ملحوظ باشد»، نمی‌توان آن را جوهر معینی نامید و از سوی دیگر به عنصری تعین‌بخش یا تشخص‌بخش می‌رسیم. نخستین عنصرْ «مادهٔ اولیٰ»، زیرنهاد نامتعیّن تغییر جوهری، و دومین عنصرْ صورت جوهری است که باعث می‌شود جوهر همان چیزی باشد که هست، آن را در طبقهٔ خاص خود قرار می‌دهد و بنابراین آن را به‌عنوان علف، گاو، اکسیژن، هیدروژن، یا هر چیزی که می‌تواند باشد تعیّن می‌بخشد. هر جوهر مادی، بدین‌نحو، از ماده و صورت ترکیب یافته است.

بدین‌ترتیب قدیس توماس نظریهٔ ارسطویی ترکیب مادی ـ صوری جوهرهای مادی را می‌پذیرد و ماده اولیٰ را قوهٔ محض و صورت جوهری را نخستین فعلیت جسم طبیعی تعریف می‌کند و «نخستین فعلیت» را به معنایی اصلی که جسم را در طبقهٔ خاص خود قرار می‌دهد و ذات آن را تعیّن می‌بخشد می‌گیرد. ماده اولیٰ قوهٔ همهٔ صورت‌هایی است که می‌توانند صورت‌های اجسام باشند، اما به‌تنهایی بدون هیچ صورتی است و صرف قوه است. مادهٔ اولیٰ، همان طور که ارسطو گفته است[1]، «نه چیزی است و نه کمّ است و نه کیف و نه چیزی از چیزهایی که موجود به‌واسطهٔ آن‌ها متعیّن می‌شود».[2] اما به همین دلیل ماده اولیٰ نمی‌تواند خودبه‌خود وجود داشته باشد، زیرا سخن‌گفتن از موجودی که بدون فعلیت یا صورت واقعاً وجود دارد تناقض‌گویی است. پس مادهٔ اولیٰ تقدم زمانی بر صورت ندارد، بلکه به همراه صورت آفریده شده است.[3] بنابراین، توماس از این حقیقت کاملاً آگاه است که در جهان مادی فقط جوهرهای انضمامی، یعنی ترکیبات فردی ماده و صورت، وجود واقعی دارند. اما هرچند او در انکار وجود مجزای جهان‌ها با ارسطو متفق‌القول است (هرچند به‌زودی خواهیم دید که باید این بیان را به قیدی مقید کرد)، همچنین در این ادعا که صورت لازم است که تفرد یافته باشد پیرو ارسطوست.

---

1. *In 7 Metaph., lectio* 2.

2. *nec quid nec quantum nec quale nec aliud quidquam eorum quibus determinatur ens.*

3. *S. T.*, Ia, 66, 1, *in corpore.*

صورت عنصر کلی است، چیزی است که شیء را در طبقه، در نوع، خود جای می‌دهد و باعث می‌شود که آن اسب یا درختی آهن باشد. پس صورت برای این‌که این جوهر به‌خصوص باشد لازم است که تفردیافته باشد. مبدأ فردیت چیست؟ می‌تواند فقط ماده باشد. اما ماده به‌خودی‌خود قوهٔ محض است؛ ماده دارای آن تعیّناتی نیست که برای تفردبخشیدن به صورت ضروری‌اند. صفات عَرَضی کمیت و غیره از نظر منطقی از ترکیب مادی ـ صوری جوهر متأخرند. بنابراین، توماس مجبور بود بگوید که «مبدأ فردیتْ مادهٔ متعین به‌طور کمّی»[1] است، به این معنا که ماده برای تعین کمی‌ای که ماده از اتحاد با صورت دریافت می‌کند ضروری است. فهم مفهوم ماده مشکل است، زیرا هرچند ماده، و نه صورت، بنیان کثرت کمّی است، ماده اگر فی‌حدنفسه لحاظ شود دارای تعیّن کمّی نیست. این مفهوم، در حقیقت، یادگاری از عنصر افلاطونی در فکر ارسطوست. ارسطو نظریهٔ افلاطونی صور را رد کرد و مورد حمله قرار داد، اما ترتیب افلاطونی او به قدری در او تأثیر داشت که نهایتاً به این قول گرایید که صورت، که فی‌نفسه کلّی است، نیازمند فردیت است؛ قدیس توماس در این مورد از او پیروی کرد. البته توماس فکر نمی‌کرد که صورت‌ها نخست وجودی مجزا داشته و سپس منفرد شده‌اند، زیرا بدین‌نحو نیست که صورت‌های اشیای محسوس بر جوهرهای مرکب تقدم زمانی داشته باشند؛ اما تصور فردیت مسلماً در اصل از شیوهٔ تفکر و بحث افلاطونی از صورت‌ها ناشی است. ارسطو مفهوم صورت جوهری ذاتی را جانشین مفهوم صورت نوعی «متعالی» کرد، اما نادیده‌گرفتن میراث افلاطونی موجود در فکر ارسطو و در نتیجه در فکر توماس تاریخ‌دانی نخواهد بود.

۳. قدیس توماس، به‌عنوان نتیجهٔ منطقی این نظریه که ماده اولیٰ من‌حیث‌هی، قوهٔ محض است، نظریهٔ آوگوستینی «عقول بذری» را مردود دانست:[2] پذیرش این نظریه به‌نحوی نسبت‌دادن فعلیت به چیزی است که فی‌نفسه فاقد فعلیت است.[3] صورت‌های

---

1. *materia signata quantitate* 2. *In* 2 *Sent.*, 18, 1, 2.

۳. توماس مسلماً اسم «عقول بذری» را مورد استفاده قرار داد، اما قصد او از آن در وهلهٔ نخست قوای فعال اشیای ملموس یعنی قوهٔ فعالی بود که پیدایش موجودات زنده را هدایت و آن را به یک نوع محدود می‌کند، نه این نظریه که در مادهٔ اولیٰ صورت‌هایی بدوی وجود دارند. او این نظریهٔ اخیر را یا رد می‌کرد و یا می‌گفت با

←

غیرروحانی از حیثیت قوهٔ ماده در اثر فعل عامل مؤثر استنباط می‌شوند، اما چنین نیست که از قبل به‌عنوان صورت‌های بدوی در مادهٔ اولیٰ موجود باشند. البته عامل روی مادهٔ اولیٰ بماهو مادهٔ اولی عمل نمی‌کند، زیرا این ماده مستقلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اما او یا آن به‌گونه‌ای وضع جوهر جسمانی مفروض را تغییر می‌دهد یا تعدیل می‌کند که ضرورت صورت جدیدی را، که از حیثیت قوهٔ ماده استنباط می‌شود، نمایان می‌سازد. بنابراین به نظر توماس همانند ارسطو، پیش‌فرض تغییر «فقدان» یا ضرورت صورت جدیدی است که جوهر هنوز به دست نیاورده ولی برحسب حالت‌هایی که به‌وسیلهٔ عامل در آن ایجاد شده «مقتضی» داشتن آن است. مثلاً، تبدیل به بخار شدن هست، اما آب بخار نخواهد شد مگر این‌که به‌وسیلهٔ عاملی خارجی تا درجهٔ معینی گرم شود، که در این درجه ضرورت داشتن صورت بخار را ظاهر می‌سازد، که از بیرون نیامده است، بلکه از حیثیت قوهٔ ماده نشئت می‌گیرد.

۴. توماس همان طور که نظریهٔ قدیمی‌تر «عقول بذری» را رد کرد، با اثبات وحدانیت صورت جوهری در هر جوهر، نظریهٔ کثرت صورت‌های جوهری در جوهر مرکب را هم مردود شمرد. توماس در تفسیرش بر کتاب جُمَل به نظر می‌رسد که در حقیقت «صورت جسمیه»[1] را به‌مثابهٔ نخستین صورت جوهری در جوهر جسمانی می‌پذیرد؛[2] اما حتی اگر آن را در ابتدا پذیرفته باشد مسلماً بعدها رد کرده است. او در رسالهٔ در ردّ گمراهان[3] استدلال می‌کند که اگر نخستین صورت جوهر را جوهر ساخته است، صورهای بعدی در چیزی بروز خواهند کرد که قبلاً «چیز بالفعل»[4]، چیزی واقعاً موجود بوده است و بنابراین نمی‌توانند بیش از صورت‌هایی عرضی باشند. همین‌طور، او با خاطرنشان‌کردن این‌که فقط نخستین صورت می‌تواند صورت جوهری باشد، زیرا نخستین صورت به جوهر، ویژگی آن را اعطا می‌کند، و در نتیجه صورت‌های بعدی، چون در جوهر از قبل موجودی وجود داشته‌اند، صورت‌های عرضی هستند، با نظریهٔ ابن جبیرول مخالفت

→

تعلیم قدیس آوگوستینوس مغایرت دارد.

(cf. *loc. cit.*, *S. T.*, Ia, 115, 2; *De Veritate*, 5, 9, *ad* 8 and *od* 9).

1. *forma corporeitatis*

2. Cf. *In* 1 *Sent.*, 8, 5, 2; 2 *Sent.*, 3, 1, 1.

3. 4, 81.

4. *hoc aliquid in actu*

می‌کند[1] (البته لازمهٔ آن این است که صورت جوهری مستقیماً به مادهٔ اولیٰ شکل دهد). این دیدگاه، چنان که بعداً وقتی جدال‌هایی را بررسی می‌کنیم که ارسطوگرایی توماس، او را در آن‌ها درگیر کرد خواهیم دید، مخالفت زیادی را برانگیخت و بدعتی خطرناک شناخته شد.

۵. قدیس توماس ترکیب مادی-صوری را که در جوهرهای مادی معمول است به جهان جسمانی محدود کرد و برخلاف بوناونتورا آن را به خلقت غیرجسمانی، به فرشتگان، سرایت نداد. توماس دریافت این‌که فرشتگان وجود دارند از نظر عقلانی، و کاملاً جدای از وحی، اثبات‌پذیر است، زیرا وجود آن‌ها برای ویژگی سلسله‌مراتبی درجات وجود لازم است. می‌توانیم مراتب یا درجات صعودی صورت‌ها را از صورت‌های جوهری غیرآلی، تا صورت‌های نباتی، صورت‌های حساس و غیرعقلانی حیوانات، نفس ناطقهٔ آدمی، تا فعلیت نامتناهی و محض، یعنی خدا، بازشناسیم؛ اما در این سلسله‌مراتب شکافی وجود دارد. نفس ناطقهٔ آدمی مخلوق و متناهی و متجسد است، حال آن‌که خدا نامخلوق و نامتناهی و روح محض است. بنابراین فقط همین فرض معقول است که بین نفس ناطقه و خدا صورت‌های روحانی متناهی و مخلوقی وجود دارند که بی‌جسم‌اند. در مرتبهٔ اعلیٰ، بساطت مطلق الهی قرار دارد، در اوج جهان جسمانی، انسان که نیمی روحانی و نیمی جسمانی است قرار دارد؛ بنابراین باید بین خدا و انسان موجوداتی وجود داشته باشند که کاملاً روحانی باشند و باوجوداین دارای بساطت مطلق الهی نباشند.[2]

این استدلال جدید نبود؛ مثلاً در فلسفهٔ یونان پوسیدونیوس از آن استفاده کرده بود. توماس همچنین تحت تأثیر نظریهٔ ارسطویی عقول مجرده که با حرکت افلاک ارتباط دارند بود. این نظریهٔ اخترشناختی در فلسفهٔ ابن سینا، که توماس با آرای او آشنایی داشت، از نو نمایان می‌شود. اما استدلالی که بیشتر برای او اهمیت داشت استدلالی بود که از استلزامات سلسله‌مراتب هستی به دست می‌آمد. او همچنان‌که به‌طور کلی درجات مختلف صورت‌ها را از هم تمییز می‌داد، همین‌طور «دسته»های مختلف فرشتگان را، بر وفق متعلّق معرفت آنان، از هم متمایز می‌کرد. آنان که آشکارا خدا را بالذاتْ خیر

1. *Quodlibet*, 11, 5, 5, in *corpore.*

2. Cf. *De spirit. creat.*, 1, 5.

می‌دانستند و از این بابت در عشق او می‌سوختند مقرّبان، یعنی برترین «دسته»اند، درحالی‌که آنان که در ارتباط با مشیت الهی در خصوص مخلوقات به‌خصوصی، مثلاً در خصوص انسان‌های به‌خصوصی، هستند فرشتگان به معنای خاص این کلمه یعنی پایین‌ترین «دسته»اند. دسته‌ای که در ارتباط با «چیزهای میانی دیگر»[1] یعنی حرکت اجسام آسمانی (علت‌های عمومی تأثیرگذار در این جهان) هستند دستهٔ خواص‌اند. بنابراین توماس وجود فرشتگان را اساساً برای تبیین و توضیح حرکت افلاک مسلم نگرفت.

پس فرشتگان وجود دارند؛ اما این سؤال باقی است که آیا آن‌ها دارای ترکیب مادی ـ صوری‌اند. توماس اثبات کرد که آن‌ها چنین ترکیبی ندارند. او تأکید داشت که فرشتگان باید کاملاً غیرمادی باشند، زیرا آن‌ها عقولی هستند که با اشیای غیرمادی دارای ارتباط متقابل‌اند؛ و نیز خود جایگاه آن‌ها در سلسله‌مراتب وجود مستلزم غیرمادی‌بودن کامل آن‌هاست.[2] به‌علاوه، با وجود این‌که توماس کمیت را در ماده ضروری می‌داند (که احتمالاً به‌کلی با ویژگی قوهٔ محض‌بودن آن منطبق نیست)، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند ترکیب مادی ـ صوری را به فرشتگان نسبت دهد. مثلاً بوناونتورا استدلال کرده بود که فرشتگان باید دارای ترکیب مادی ـ صوری باشند، زیرا در غیر این‌صورت فعلیت محض خواهند بود و حال‌آن‌که تنها خدا فعلیت محض است؛ اما توماس این استدلال را با اثبات این‌که تمایز بین ذات و وجود در فرشتگان برای حفظ امکان آن‌ها و تمایز واقعی آن‌ها از خدا کافی است خنثی کرد.[3] به زودی به بحث از این تمایز باز خواهم گشت.

نتیجهٔ انکار ترکیب مادی ـ صوری فرشتگان، انکار کثرت فرشتگان در درون یک نوع است، زیرا ماده مبدأ فردیت است و در فرشتگان هیچ ماده‌ای نیست. هر فرشته‌ای صورت محض است؛ پس هر فرشته‌ای باید جامع استعداد نوع خود باشد و در نوع خود منحصر باشد. پس دسته‌های فرشتگان انواع متعدد فرشتگان نیستند؛ آن‌ها عبارت از سلسله‌مراتب فرشتگانی هستند که نه به بیان دقیق، بلکه براساس عملکرد متمایز

1. *inter alia* 2. S. T., Ia, 50, 2; *De spirit. creat.*, 1, 1,

3. *De Spirit. creat.*, 1, 1; S. T. Ia, 50, 2, *ad* 3; *Contra Gent.*, 2, 30; *Quodlibet*, 9, 4, 1.

می‌شوند. تعداد انواع به همان تعداد فرشتگان است. جالب است به یاد آوریم که ارسطو در مابعدالطبیعه، هنگام اثبات کثرت محرک‌ها و عقول مجرد، این سؤال را پرسید که اگر ماده مبدأ فردیت است این امر چگونه می‌توانست ممکن باشد؛ اما به این سؤال پاسخی نداد. درحالی‌که بوناونتورا، با قبول ترکیب مادی ـ صوری فرشتگان، کثرت آن‌ها را در درون نوع می‌توانست بپذیرد و پذیرفت، توماس از سویی با اعتقاد به این‌که ماده مبدأ فردیت است و از سویی دیگر با انکار وجود آن در فرشتگان، ناگزیر کثرت آن‌ها را در درون نوع انکار کرد. پس به نظر توماس، عقول به کلیاتی مجرد تبدیل شدند؛ هرچند البته نه به معنای مفهوم‌هایی متجسم. این از کشفیات ارسطو بود که صورت مجرد باید عقل باشد؛ هرچند او در درک ارتباط تاریخی بین نظریهٔ خود دربارهٔ عقول مجرد و نظریهٔ افلاطونی صورت‌های مجرد فروماند.

۶. اثبات ترکیب مادی ـ صوری جوهرهای مادی درعین‌حال نشان‌دهندهٔ تغییرپذیری ذاتی این جوهرهاست. البته تغییرْ امری اتفاقی نیست، اما طبق آهنگ معیّنی پیش می‌رود (نمی‌توان انگاشت که جوهر مفروضی می‌تواند مستقیماً جوهر دیگری که آدمی دوست دارد بشود، درحالی‌که تغییر همچنین تحت راهنمایی و تأثیر علت‌های کلی مثل اجسام آسمانی است). باوجوداین تغییر جوهری جز در اجسام نمی‌تواند روی دهد و فقط ماده، زیرنهاد تغییر، است که این را ممکن می‌سازد. بر مبنای اصلی که توماس از ارسطو اقتباس کرد مبنی بر این‌که آنچه تغییر می‌یابد یا حرکت می‌کند «به‌واسطهٔ دیگری»، یعنی «بالغیر»[1] تغییر می‌یابد یا حرکت می‌کند، آدمی می‌تواند به یاری این اصل که در نظام ترتب علّیْ تسلسل نامتناهی غیرممکن است، بی‌درنگ از تغییرات در جهان جسمانی به وجود محرکی نامتحرک استدلال کند، اما قبل از اثبات وجود خدا از راه طبیعت، باید ابتدا در ساختار موجود متناهی با عمق بیشتری تأمل کرد.

ترکیب مادی ـ صوری در نزد توماس به جهان جسمانی محدود است؛ اما تمایز بنیادی‌تری هست که تمایز بین صورت و ماده فقط موردی از آن است. همچنان‌که دیدیم مادهٔ اولیٰ قوهٔ محض است، درحالی‌که صورتْ فعل است، به‌طوری‌که تمایز بین ماده و صورت تمایزی بین قوه و فعل است، اما کاربرد تمایز اخیر از تمایز قبلی وسیع‌تر است.

---

1. *ab alio*

در فرشتگان هیچ ماده‌ای نیست، اما قوه‌ای وجود دارد. بوناونتورا مدعی بود که چون ماده قوه است می‌تواند در فرشتگان موجود باشد. بنابراین او، برای این‌که مادۀ جسمانی را از ماده به معنای کلی آن متمایز سازد، مجبور بود «صورت جسمیه» را بپذیرد. توماس، از سوی دیگر، ازآن‌جا که ماده را قوۀ محض قلمداد می‌کرد و درعین‌حال منکر وجود آن در فرشتگان بود، مجبور بود وجود کمیت را در ماده، که وجود آن در ماده به‌واسطۀ صورت است، ضروری بداند. (بدیهی است که هر دو نظریه دارای مشکلاتی است.) فرشتگان می‌توانند با اجرای اعمال عقلی و ارادی تغییر یابند، حتی اگر نتوانند در جوهر خود تغییر کنند؛ پس در فرشتگان هم قوه‌ای هست. بنابراین، تمایز بین قوه و فعل در سراسر خلقت معتبر است؛ درحالی‌که تمایز بین صورت و ماده فقط در خلقت جسمانی یافت می‌شود. بنابراین ما بر مبنای این اصل که تحویل قوه به فعل نیازمند مبدئی است که خود آن بالفعل باشد، باید در موضعی باشیم که از تمایز بنیادی‌ای که در کل خلقت معمول است به وجود فعل محض، یعنی خدا، استدلال کنیم؛ اما ما بیش از هر چیزی باید به بررسی اصل قوه در فرشتگان بپردازیم. می‌توان اجمالاً متذکر شد که ارسطو تمایز بین قوه و فعل را در مابعدالطبیعه مورد بحث قرار داده است.

۷. دیدیم که ترکیب مادی ـ صوری، نزد توماس، فقط محدود به جوهر جسمانی است؛ اما ترکیب بنیادی‌تری هست که هر موجود متناهی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. موجود متناهی به این دلیل که وجود دارد موجود است، زیرا دارای وجود است: جوهرْ چیزی است که هست یا دارای وجود است، و «وجود چیزی است که جوهر، برحسب آن، موجود نامیده می‌شود».[1] ذات موجود جسمانیْ جوهر مرکب از ماده و صورت است، درحالی‌که ذات موجود متناهی غیرمادی فقط صورت است، اما آنچه که جوهر مادی یا جوهر غیرمادی به‌واسطۀ آن، موجودی («ens») واقعی است وجود(«esse») است؛ وجودی که نسبت به ذات همچون فعل نسبت به قوه است. بنابراین، ترکیب فعل و قوه در هر موجود متناهی و نه صرفاً در موجود جسمانی یافت می‌شود. موجود غیرمتناهی ضروری‌الوجود نیست؛ او دارا یا برخوردار از وجودی است که از ذات یا ماهیت متمایز است؛ همان طور که فعل از قوه متمایز است. صورت در قلمرو ذات تعیّن

---

1. *Contra Gent.*, 2, 54.

یا کمال می‌یابد، اما آنچه ذات را تحقق می‌بخشد وجود است. «در جوهرهای عقلانی‌ای که مرکب از ماده و صورت نیستند (در آن‌ها صورت جوهری قائم‌بالذات است)، آن چیزی که هست صورت است، اما وجودْ فعلی است که هستی صورت به‌واسطهٔ آن است، بدین ترتیب در آن‌ها فقط ترکیب واحد فعل و قوه، یعنی ترکیب جوهر و وجود، وجود دارد... اما در جوهرهای مرکب از ماده و صورت ترکیب دوگانهٔ فعل و قوه وجود دارد: اولی ترکیبی است در خود جوهر، که مرکب از ماده و صورت است، دومی ترکیب خود جوهر، که از قبل مرکب است، با وجود. همین دومین ترکیب را همچنین می‌توان ترکیبی از 'آنچه هست'[1] و وجود یا آنچه هست و و 'آنچه به‌واسطهٔ آن هست'[2] نامید.»[3] پس وجود نه ماده است نه صورت؛ وجود نه یک ذات و نه جزئی از یک ذات است؛ وجود فعلی است که ذات و ماهیت به‌واسطهٔ آن هست یا دارای وجود است. «وجود بر فعل معیّنی دلالت دارد؛ زیرا چیزی را نه به دلیل این حقیقت که بالقوه است، بلکه به‌دلیل این حقیقت که بالفعل است می‌گویند که وجود دارد.»[4] وجود، همچنان‌که نه ماده و نه صورت است، نه می‌تواند صورت جوهری باشد نه صورت عرضی؛ وجود به قلمرو ذات و ماهیت متعلق نیست، بلکه چیزی است که صورت‌ها به‌واسطهٔ آن وجود دارند.

اختلاف نظر دربارهٔ این سؤال که آیا توماس دریافت که تمایز بین ذات و وجود تمایزی واقعی است یا مفهومی، در مدارس بیداد می‌کرده است. بدیهی است پاسخ به این سؤال بیشتر وابسته به معنایی است که به اصطلاحِ «تمایز واقعی» داده می‌شود. اگر مقصود از تمایز واقعی تمایز بین دو چیزی باشد که می‌توانند از یکدیگر جدا باشند، مسلماً توماس اعتقاد نداشت که بین ذات و وجود، که دو شیء طبیعی جدایی‌پذیر نیستند، تمایزی واقعی هست. ژیل رُمی چون این تمایز را تمایزی طبیعی می‌دانست عملاً به این دیدگاه معتقد بود؛ اما به نظر توماس این تمایز مابعدالطبیعی است و ذات و وجود دو اصل مابعدالطبیعی مقوم هر موجود متناهی‌اند. اما اگر مقصود از تمایز واقعی تمایزی باشد که مستقل از ذهن و عینی است، تصور می‌کنم نه‌تنها توماس به چنین تمایزی که بین ذات و وجود معمول است عقیده داشت، بلکه این برای نظام او ضروری

1. *quod est*　2. *quo est*　3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 1, 22.

است و او به آن اهمیت زیادی می‌داد. توماس از «وجود» به‌مثابهٔ «عارض از خارج»[1] سخن می‌گوید، به این معنا که وجود از خدا، علت وجود، ناشی می‌شود؛ وجود فعل است و از قوه‌ای که آن را تحقق می‌بخشد متمایز است. توماس تأکید می‌کند که ذات و وجود فقط در مورد خدا یکی هستند. خدا به این دلیل که ذات او وجود است ضروری‌الوجود است. هر چیز دیگری وجود را دریافت می‌کند یا «در آن سهیم است»؛ چیزی که دریافت می‌کند باید از چیزی که دریافت می‌شود متمایز باشد.[2] این حقیقت که توماس استدلال می‌کند آنچه وجودش غیر از ذاتش است باید وجودش را از دیگری دریافت کرده باشد، و این تنها دربارهٔ خدا صادق است که وجودش متفاوت با یا غیر از ذاتش نیست، به نظر می‌رسد این را کاملاً روشن می‌کند که او تمایز بین ذات و وجود را تمایزی عینی و مستقل از ذهن تلقی می‌کرد. همچنین به نظر می‌رسد که پیش‌فرض «سومین راه» اثبات وجود خدا پذیرش تمایز واقعی بین ذات و وجود در موجودات متناهی است.

وجودْ ذات را به این معنا تعیّن می‌بخشد که وجود فعل است و ذات به‌واسطهٔ آن دارای وجود است؛ اما از سوی دیگر وجود در مقام فعل، به‌واسطهٔ ذات به‌عنوان قوه تعیّن می‌یابد که وجودِ این یا آن نوع ذات بشود.[3] بااین‌حال نباید تصور کنیم که ذات قبل از دریافت وجود موجود است (که تناقض در عبارت است) یا این‌که نوعی وجود خنثایی است که وجود چیز به‌خصوصی نیست مگر این‌که با ذات متحد شود. دو مبدأ، دو چیز طبیعی که با هم متحد شده باشند نیستند، بلکه دو مبدأ مقومی هستند که به‌عنوان مبادی موجود خاصی تواماً خلق می‌شوند. هیچ ذاتی بدون وجود و هیچ وجودی بدون ذات نیست؛ هر دو با هم خلق می‌شوند و اگر وجود آن نفی شود ذات عینی آن هم معدوم می‌شود. پس وجود برای وجود متناهی چیزی عَرَضی نیست؛ وجود چیزی است که وجود متناهی به‌واسطهٔ آن موجود است. اگر اعتماد ما بر تخیل باشد ذات و وجود را به‌مثابهٔ دو چیز، دو موجود، تلقی خواهیم کرد؛ اما بیشتر مشکلات فهم نظریهٔ توماس دربارهٔ این موضوع ناشی از به‌کارگیری تخیل و این فرض است که اگر او به تمایزی

1. *adveniens extra*

2. Cf. *S. T.*, Ia, 3, 4; *Contra Gent.*, 1, 22.

3. *De Potentia*, 7, 2, *ad* 9.

واقعی معتقد بود باید آن را به شیوهٔ مبالغه‌آمیز و گمراه‌کنندهٔ ژیل رمی می‌فهمید.

فیلسوفان مسلمان قبلاً رابطهٔ بین وجود و ذات [= ماهیت] را مورد بحث قرار داده بودند. مثلاً فارابی بیان کرد که تحلیل ماهیت چیز متناهی وجود آن را آشکار نمی‌کند. اگر آشکار می‌کرد، در این صورت برای دانستن این‌که آدمی وجود دارد دانستن این‌که ماهیت آدمی چیست کافی می‌بود؛ حال آن‌که چنین نیست. بنابراین ماهیت و وجود متمایزند؛ و فارابی به این نتیجهٔ تا اندازه‌ای نابجا رسید که وجود عارض ماهیت است. ابن‌سینا در این باب از فارابی پیروی کرد. هرچند توماس مسلماً وجود را یک «عَرَض» تلقی نمی‌کرد، در رسالهٔ دربارهٔ وجود و ذات[1] در راه رسیدن به تمایز از فارابی و ابن سینا پیروی می‌کند. هر چیزی که به مفهوم ذات متعلق نیست از بیرون («عارض از خارج») به آن می‌رسد و با آن مرکبی را تشکیل می‌دهد. ذات را بدون آن چیزی که بخشی از ذات را تشکیل می‌دهد نمی‌توان تصور کرد؛ اما هر ذات متناهی را بدون وجودی که در ذات مندرج است می‌توان تصور کرد. می‌توانم «انسان» یا «ققنوس» را تصور کنم و، باوجوداین، ندانم که آیا در طبیعت وجود دارند یا نه. اما این خطاست که توماس را چنان تفسیر کنیم که گویی معتقد بود ذات، قبل از دریافت وجود، به‌اصطلاح چیز خاصی، با وجود ضعیفی که شایستهٔ خودش است، بوده است. ذات فقط به‌واسطهٔ وجود موجود است و وجود مخلوق همواره وجود این یا آن نوع ذات است. وجود و ذاتِ مخلوق با هم پدید می‌آیند؛ و هرچند این دو اصل مقوم دارای تمایزی عینی هستند، وجود اساسی‌تر است. چون وجودِ مخلوقْ فعلیت یک قوه است، قوه جدای از وجود، که «در میان همهٔ چیزها کامل‌ترین» و «کمال همهٔ کمالات» است، دارای هیچ فعلیتی نیست.[2]

بنابراین، توماس در ذات و درون همهٔ موجودات متناهیْ بی‌ثباتی به‌خصوصی، یعنی امکان یا عدم ضرورتی، را کشف می‌کند که مستقیماً به وجود موجودی دلالت دارد که منشأ وجود متناهی، مبدِع ترکیب بین ماده و صورت، است و خود آن نمی‌تواند از ذات و وجود ترکیب یافته باشد بلکه باید وجود را همچون خود ذاتش دارا باشد و وجودی بالضروره داشته باشد. در واقع نامعقول و بسیار نامنصفانه است که فرانسیسکو سوئارس (۱۵۴۸-۱۶۱۷) و سایر مدرسیانی را که منکر «تمایز واقعی» بودند به انکار خصیصهٔ

---

1. C. 4.

2. *De Potentia*, 7, 2, ad 9.

امکانی موجود متناهی متهم سازیم (سوئارس منکر تمایزی واقعی بین ذات و وجود بود و اعتقاد داشت که شیء متناهی به دلیل «بالغیربودن» محدود است). اما من بشخصه هیچ تردیدی ندارم که قدیس توماس، مشروط بر این‌که تمایز واقعی آن‌طور که ژیل رُمی آن را تفسیر کرد فهم نشود، به نظریهٔ تمایز واقعی معتقد بود. به نظر توماس، وجود نه حالت ذات، بلکه بیشتر، چیزی است که ذات را در حالت فعلیت قرار می‌دهد.

می‌توان ایراد گرفت که من از موضوع اصلی بحث، یعنی راه درستی که بدین‌طریق تمایز بین ذات و وجودْ تمایزی عینی و مستقل از ذهن است، طفره رفته‌ام. اما توماس نظریهٔ خود را چنان بیان نمی‌کند که دربارهٔ معنای آن هیچ اختلاف نظری ممکن نباشد. با وجود این به نظرم واضح است که توماس معتقد بود تمایز بین ذات و وجودْ تمایزی عینی بین دو مبدأ مابعدالطبیعی است که قوام‌بخش کل وجود شیء متناهی مخلوق‌اند؛ و یکی از این مبادی، یعنی وجود، نسبتش به دیگری، یعنی ذات، همانند نسبت فعل به قوه است. و نمی‌دانم توماس چطور توانست این تمایز را دارای چنان اهمیتی بداند که به آن نسبت می‌داد، مگر این‌که آن را تمایزی «واقعی» تلقی می‌کرد.

فصل سی‌وچهارم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۴: برهان‌های مربوط به وجود خدا

نیاز به برهان ـ استدلال قدیس آنسلم ـ امکان برهان ـ سه برهان نخستین ـ برهان چهارم ـ برهان مبتنی بر غایتمندی ـ «سومین راه» اساسی

۱. توماس پیش از اقامه و بیان عملی برهان‌های خود دربارهٔ وجود خدا کوشید نشان دهد که آوردن این برهان‌ها کار زاید و بیهوده‌ای نیست، زیرا مفهوم وجود خدا، به بیان دقیق، مفهومی فطری نیست و «خدا وجود دارد» قضیه‌ای نیست که عکس آن قابل تصور و تفکر نباشد. در واقع چون در جهانی زندگی می‌کنیم که بی‌خدایی عالمگیر است و برخی فیلسوفان بزرگ و با نفوذ، مفهوم خدا را حذف یا تأویل می‌کنند و بسیاری از مردان و زنان بدون هیچ‌گونه باوری به خدا تربیت می‌شوند، فقط این طبیعی به‌نظر می‌رسد که تصور کنیم که وجود خدا نیازمند برهان است. ممکن است که کیرکگور و آن فیلسوفان و الهی‌دانانی که پیرو او هستند الهیات عقلانی به معنای متعارف آن را نفی کرده باشند، ولی ما معمولاً نباید رؤیای این ادعا را داشته باشیم که وجود خدا چیزی است که قدیس

توماس آن را «به‌طور بدیهی معلوم»[1] می‌نامد. توماس در جهانی نمی‌زیست که در آن الحادِ نظری شایع باشد؛ او خود را ناگزیر می‌دید که نه‌تنها به اظهارات برخی نویسندگان مسیحی اولیه که ظاهراً دالّ بر شناخت فطری خدا در آدمی است، بلکه همچنین به استدلال مشهور قدیس آنسلم که می‌خواهد ثابت کند عدم وجود خدا تصورناپذیر است، بپردازد. بنابراین، او در جامع علم کلام[2] مقاله‌ای را برای پاسخ به سؤال که «آیا وجود خدا بدیهی شناخته می‌شود»[3] و در جامع در ردّ گمراهان[4] دو فصل را برای بررسی «دربارهٔ عقیده‌ای که می‌گوید اثبات وجود خدا، یعنی وجودی که بدیهی شناخته می‌شود، امکان‌پذیر نیست»[5] اختصاص می‌دهد.

قدیس یوحنای دمشقی[6] مدعی است که شناخت وجود خدا طبیعتاً در فطرت آدمی است؛ اما قدیس توماس توضیح می‌دهد که این شناخت طبیعی از خدا مغشوش و مبهم است و لازم است که به‌صراحت توضیح داده شود. آدمی دارای میلی طبیعی به سعادت است و میل طبیعی مستلزم شناخت طبیعی است؛ هرچند می‌باید سعادت حقیقی را فقط در خدا یافت، نتیجه نمی‌شود که هر انسانی دارای شناخت طبیعی از خدا به معنای دقیق این کلمه است. او چون به سعادت میل دارد دارای تصور مبهمی از آن است، اما ممکن است تصور کند که سعادت عبارت از لذت جسمانی یا ثروتمندی است؛ پس قبل از این‌که بتواند دریابد که سعادت را باید فقط در خدا یافت به تأمل بیشتری نیاز دارد. به‌عبارت‌دیگر، حتی اگر میل طبیعی به سعادت بتواند مبنایی برای برهانی بر وجود خدا فراهم آورد، باوجوداین، برهانی مورد نیاز است. همچنین، به یک معنا «به‌طور بدیهی معلوم» است که حقیقتی وجود دارد، زیرا انسانی که مدعی است حقیقتی وجود ندارد ناگزیر این را درست می‌داند که حقیقتی وجود ندارد؛ اما از این‌جا نتیجه نمی‌شود که آدمی می‌داند که حقیقتی نخستین یا اولیه، خاستگاهی برای حقیقت، یعنی خدا، وجود دارد. اگر او می‌خواهد این را دریابد به تأمل بیشتری نیاز دارد. همچنین، هرچند درست است که ما بدون خدا نمی‌توانیم چیزی را بشناسیم، نتیجه نمی‌شود که ما با شناخت هر

---

1. *per se notum*　　2. Ia, 2, 1.

3. *utrum Deum esse sit per se notum*　　4. 1, 10-11.

5. *de opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, quum sit per se notum.*

6. *De fide orthodoxa,* 1, 3.

چیزی دارای شناختی واقعی از خدا هستیم؛ زیرا تأثیر الهی، که ما را به شناخت هر چیزی قادر می‌سازد، متعلّق شهود مستقیم نیست بلکه فقط با تأمل شناخته می‌شود.[۱]

توماس به‌طور کلی می‌گوید ما باید بین چیزی که «به‌طور بدیهی معلوم بالذات»[۲] است و چیزی که «به‌طور بدیهی معلوم برای ما»[۳] است فرق بگذاریم. می‌گویند یک قضیه وقتی «به‌طور بدیهی معلوم بالذات»[۴] است که محمول در موضوع مندرج است، مثلاً در این قضیه که انسان حیوان است، زیرا انسان دقیقاً حیوان ناطق است. پس این قضیه که خدا وجود دارد یک قضیهٔ «به‌طور بدیهی معلوم بالذات» است، زیرا ذات خدا وجود اوست و آدمی نمی‌تواند ماهیت خدا، یعنی چیستی خدا، را بدون شناختن وجود خدا، یعنی آن‌که هست، بشناسد؛ اما آدمی از ماهیت خدا دارای هیچ شناخت «پیشینی» نیست و فقط پس از این‌که به وجود خدا شناسا شد به شناخت این حقیقت می‌رسد که ماهیت خدا وجود اوست، به‌طوری که حتی اگر این قضیه که خدا وجود دارد «به‌طور بدیهی معلوم بالذات» باشد «به‌طور بدیهی معلوم برای ما» نیست.

۲. توماس در خصوص برهان «وجودی» یا «پیشینی»ای که آنسلم دربارهٔ وجود خدا ارائه کرده است پاسخ می‌دهد که اولاً تلقی هیچ‌کسی از خدا تلقی «چیزی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد» نیست. احتمالاً این دیدگاه، هرچند بی‌تردید صحیح است، درمجموع، مربوط به موضوع نیست، جز آن قدر که آنسلم تصور می‌کرد تلقی هرکسی از «خدا» عبارت از آن موجودی است که قصد او اثبات وجود آن است؛ یعنی همان موجود کامل اعلیٰ. نباید فراموش کرد که آنسلم استدلال خود را یک استدلال یا برهان می‌شمرد و نه بیانی از شهود مستقیم خدا. او سپس، هم در جامع در ردّ گمراهان و هم در جامع علم کلام، مدلل می‌سازد که استدلال آنسلم مستلزم فرایندی ناروا یا انتقال از کمال مطلوب به

---

۱. شاید به نظر برسد که تلقی توماس از شناخت «فطری» خدا اساساً با تلقی بوناونتورا اختلافی ندارد. این به معنایی درست است، زیرا هیچ‌یک از آن‌ها تصور فطری صریح از خدا را نپذیرفتند؛ اما بوناونتورا تصور می‌کرد که از خدا یک نوع آگاهی ضمنی و ابتدایی وجود دارد، یا دست‌کم تصور خدا را می‌توان صرفاً با تأمل درونی صراحت بخشید، درحالی‌که همهٔ برهان‌هایی که عملاً توماس ارائه می‌دهد با توسل به جهان خارج اقامه می‌شوند. ما حتی اگر بر جنبهٔ «ارسطویی» معرفت‌شناسی بوناونتورا اصرار ورزیم، همچنان درست است که الهیات عقلانی این دو فیلسوف در تأکید و رویکرد دارای اختلاف‌اند.

2. *per se notum secundum se*

3. *per se notum quoad nos*

4. *per se nota secundum se*

نظام واقعی است. با فرض این‌که خداوند موجودی تصور شود که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد، ضرورتاً نتیجه نمی‌شود که چنین موجودی، غیر از متصوربودنش، یعنی بیرون از ذهن، وجود دارد. اما این استدلال، دست‌کم وقتی که به تنهایی مورد نظر باشد، استدلال کاملی برای ابطال استدلال آنسلمی نیست، زیرا از ویژگی خاص خداوند، یعنی موجودی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد، چشم‌پوشی می‌کند. چنین موجودی عین وجود خویش است و اگر چنین موجودی امکان وجود داشته باشد باید موجود باشد. موجودی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد موجودی است که بالضروره وجود دارد، واجب‌الوجود است، و سخن‌گفتن از واجب‌الوجودِ صرفاً ممکن بی‌معنی است. اما به‌طوری که دیدیم، توماس می‌افزاید که عقل از ذات الهی دارای هیچ شناخت «پیشینی» نیست. به‌عبارت‌دیگر، ما، به سبب ضعف عقل آدمی، امکان واقعی موجود کامل اعلیٰ، یعنی موجودی راکه ذات آن وجود است، نمی‌توانیم به‌طور «پیشینی» تشخیص دهیم؛ و ما به شناخت این واقعیت که چنین موجود مطلقی وجود دارد نه با تحلیل یا بررسی مفهوم چنین موجودی، بلکه با استدلال‌های مبتنی بر آثار آن، یعنی به‌طور پسینی، نایل می‌شویم.

۳. اگر وجود خدا را نتوان به‌طور «پیشینی»، یعنی از راه مفهوم خدا، از راه ذات خدا، اثبات کرد، این باقی است که باید به‌طور «پسینی»، یعنی از راه بررسی آثار خدا، اثبات شود. می‌توان ایراد گرفت که چنین چیزی غیرممکن است، زیرا آثار خداوند متناهی و حال‌آن‌که خود خداوند نامتناهی است، به‌طوری که بین آثار و علت هیچ تناسبی نیست و نتیجهٔ فرایند استدلالْ مشتمل بر چیزی بی‌اندازه بیش از مقدمات خواهد بود. استدلال با اشیای محسوس آغاز می‌شود و بنابراین باید با شیئی محسوس به پایان برسد، درحالی‌که در برهان‌های مربوط به وجود خدا استدلال به موضوعی می‌پردازد که بی‌نهایت متعالی از امور محسوس است.

توماس به این ایراد به تفصیل نمی‌پردازد؛ و این اشتباه تاریخی بی‌معنایی است که انتظار داشته باشیم او پیشاپیش نقادی کانت از مابعدالطبیعه را مورد بحث قرار دهد و به آن پاسخ دهد؛ اما او خاطرنشان می‌کند که هرچند از راه بررسی آثاری که در تناسب با علت نیستند نمی‌توانیم از علت شناخت کاملی به دست آوریم، می‌توانیم دریابیم که علت وجود دارد. می‌توانیم از معلول و اثر به وجود علت استدلال کنیم و اگر معلول و اثر

از آن نوعی است که فقط می‌تواند از نوع به‌خصوصی از علت ناشی شود منطقاً می‌توانیم به وجود علتی از آن نوع استدلال کنیم (به‌کارگیری کلمهٔ «اثر» را نباید مصادره به مطلوب، «استفاده از برهان برای اثبات آنچه مسلم فرض شده»[1]، تلقی کرد. توماس به برخی حقایق مربوط به جهان می‌پردازد و تأکید می‌کند که این حقایق به جهت وجودیِ کافی نیازمندند. البته این درست است که او مفروض می‌گیرد که اصل علیت صرفاً امری ذهنی یا فقط قابلِ اعمال در قلمرو «پدیدارها» ـ به معنای کانتی ـ نیست، اما او کاملاً آگاه است که باید اثبات کرد اشیای محسوس معلول و اثر هستند؛ به این معنا که آن‌ها در خودشان دارای جهت کافی وجود خود نیستند.)

از یک توماسی جدید، که در آرزوی توضیح و دفاع از الهیات عقلانی توماس در پرتو فکر فلسفی پس از قرون وسطاست، به‌درستی انتظار می‌رود که در توجیه عقل نظری، در توجیه مابعدالطبیعه، چیزی بگوید. او حتی اگر معتقد باشد که مسئولیت اقامهٔ برهان در ابتدا به عهدهٔ مخالف مابعدالطبیعه است، نمی‌تواند از این حقیقت چشم‌پوشی کند که معقولیت و حتی اهمیت استدلال‌ها و نتایج مابعدالطبیعی به چالش کشیده شده‌اند و او مجبور است که با این چالش روبه‌رو شود. اما نمی‌توانم بفهمم که به‌طور کلی چطور از مورخ فلسفهٔ قرون وسطا می‌توان انتظار داشت که توماس را چنان مورد بحث قرار دهد که گویی او در این عصر بوده و باید نه‌تنها از نقادی کانت از عقل نظری، بلکه از نگرش خاص پوزیتیویست‌های منطقی به مابعدالطبیعه نیز کاملاً آگاه باشد. باوجوداین، درست است که خود نظریهٔ شناخت توماسی دست‌کم ظاهراً، ایراد قوی‌ای بر ضد الهیات عقلانی است. طبق نظر توماس، متعلق مناسب عقل آدمی «چیستی»[2] [= ماهیت] یا ذات شیء مادی است: عقل از اشیای محسوس آغاز می‌کند، با تکیه بر صورت خیالی شناسا می‌شود، و به مدد حیثیت متمثل آن با اشیای محسوس دارای نسبت می‌شود. توماس نه مفاهیم فطری را پذیرفت و نه به شناختی شهودی از خدا توسل جست؛ و اگر کسی دقیقاً این اصل ارسطویی را به‌کار گیرد که در عقل چیزی نیست که قبلاً در حواس نباشد[3]، چه‌بسا به نظر برسد که عقل آدمی به شناخت اشیای جسمانی محدود است و نمی‌تواند،

1. *petitio principii* 2. *quidditas*

3. *Nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu*

به سبب ذاتش یا دست‌کم به سبب حالت فعلی خود، از آن‌ها فراتر رود. چون این ایراد از نظریهٔ خود توماس سر برمی‌آورد، بجاست که بررسی شود آیا قدیس سعی کرد تا به آن پاسخ دهد و، اگر آری، چه پاسخی به آن داد. بعدها به بحث نظریهٔ توماسی شناخت آدمی برخواهم گشت؛[1] اما اکنون چیزی راکه به نظر می‌رسد موضع توماس در این باب باشد بدون شرح و بسط یا ارجاعی به‌اختصار بیان می‌کنم.

اشیا، روحانی یا جسمانی، فقط تا آن‌جا شناختنی‌اند که بهره‌مند از وجود باشند، بالفعل باشند؛ و عقل بماهو عقل قوهٔ ادراک و شناخت موجود است. بنابراین، اگر فی‌نفسه لحاظ شود، عقل هر موجودی متعلق به شناخت آن است؛ نخستین متعلق عقل موجود است. اما این حقیقت که نوع به‌خصوصی از عقل، یعنی عقل آدمی، تجسم یافته و در کارکرد خود بر احساس متکی است، به این معناست که عقل باید از اشیای محسوس آغاز کند و طبیعتاً می‌تواند به شناخت چیزی دست یابد که از اشیای محسوس فراتر است (در این‌جا از بحث خودشناسی چشم‌پوشی می‌شود) فقط تا آن‌جا که اشیای محسوس با آن چیز دارای ربط و نسبت باشند و آن را آشکار سازند. به‌سبب این حقیقت که عقل آدمی با جسم مرتبط است متعلق طبیعی و شایستهٔ آن، به تناسب حالت فعلی آن، شیء جسمانی است، اما این نافی جهت‌گیری اولیهٔ عقل به سوی وجود به‌طور کلی نیست؛ و اگر اشیای جسمانی با چیزی که از آن‌ها فراتر است ربط و نسبت قابل فهمی داشته باشند عقل می‌تواند دریابد که چنین چیزی وجود دارد. به‌علاوه، تا آن جا که اشیای مادی ویژگی وجود متعالی را آشکار سازند، عقل می‌تواند به شناختی از ذات آن دست یابد؛ چنین شناختی نمی‌تواند کافی یا کامل باشد، زیرا اشیای محسوس نمی‌توانند ذات وجود متعالی را به‌نحو تام و کامل آشکار سازند. بعداً دربارهٔ شناخت طبیعی ما از ذات الهی سخن خواهم گفت.[2] اجازه دهید در این‌جا به این مطلب بسنده شود که وقتی توماس می‌گوید شیء جسمانی متعلق طبیعی آدمی است، مقصود او این است که عقل آدمی در وضعیت فعلی خود به سوی ذات شیء جسمانی التفات دارد؛ اما همچنان‌که وضعیت عینی عقل آدمی نافی و مبطل ویژگی اولیهٔ آن به‌عنوان عقل نیست، همین‌طور التفات آن، به‌واسطهٔ وضعیت عینی‌اش، به سوی شیء جسمانی نافی و مبطل

---

۱. ← فصل سی‌وهشتم. ۲. ← فصل سی‌و پنجم.

التفات اولیهٔ آن به سوی وجود به‌طور کلی نیست. بنابراین تا آن‌جا که اشیای جسمانی با خدا نسبت دارند و او را آشکار می‌سازند می‌توان به شناختی عقلانی از خدا دست یافت؛ اما این شناخت بالضروره ناقص و ناکافی است و ذاتاً نمی‌تواند شناختی شهودی باشد.

۴. نخستین برهان از برهان‌های پنجگانهٔ توماس بر وجود خدا برهان براساس حرکت است، که نزد ارسطو[1] یافت می‌شود و ابن میمون و قدیس آلبرتوس هم از آن استفاده کرده‌اند. ما از راه ادراک حسی می‌دانیم که در جهان چیزهای متحرکی وجود دارند و حرکت یک حقیقت است. این‌جا مقصودْ حرکت عام ارسطویی، یعنی خروج از قوه به فعل است. توماس به تبع ارسطو استدلال می‌کند که یک چیز نمی‌تواند جز به‌واسطهٔ چیزی که هم‌اکنون بالفعل است از قوه به فعلیت برسد. به این جهت «هر چیزی که متحرک است به‌واسطهٔ چیز دیگری متحرک است.» اگر آن دیگری نیز متحرک باشد، خود آن نیز باید توسط محرک دیگری متحرک شده باشد. چون تسلسل نامتناهی غیرممکن است، در نهایت به محرکی که نامتحرک است، به محرک نخستین، می‌رسیم؛ «و همه می‌دانند که او خداست».[2] توماس این استدلال را «طریق واضح‌تر»[3] می‌نامد.[4] او در جامع در ردّ گمراهان[5] این استدلال را به تفصیل شرح می‌دهد.

دومین برهان، که در کتاب دوم مابعدالطبیعه[6] ارسطو ارائه شده و ابن سینا، آلنِ لیلی[7] و قدیس آلبرتوس هم از آن استفاده کرده‌اند، نیز از جهان محسوس آغاز می‌کند، اما این بار از نظام یا سلسلهٔ علت‌های فاعلی. هیچ‌چیزی نمی‌تواند علت خودش باشد، زیرا در این صورت باید پیش از خودش وجود داشته باشد. از سوی دیگر، در سلسلهٔ علت‌های فاعلی تسلسل نامتناهی غیرممکن است؛ بنابراین باید علت فاعلی نخستینی «که همهٔ انسان‌ها آن را خدا می‌نامند» وجود داشته باشد.

سومین برهان، که ابن میمون آن را از ابن سینا اخذ کرد و پرورد، از این حقیقت آغاز می‌کند که برخی موجودات به‌وجود می‌آیند و از بین می‌روند و این نشان می‌دهد که آن‌ها می‌توانند نباشند و می‌توانند باشند، یعنی آن‌ها ممکن‌الوجودند نه ضروری‌الوجود،

1. *Metaph.*, Bk. 12; *Physics*, Bk. 8.
2. *S. T.*, Ia, 2, 3, *in corpore.*
3. *manifestior via*
4. *Ibid.*
5. 1, 13.
6. C. 2.
7. Alan of Lille

زیرا اگر ضروری‌الوجود می‌بودند همواره وجود می‌داشتند و نه به وجود می‌آمدند و نه از بین می‌رفتند. توماس سپس استدلال می‌کند که باید واجب‌الوجودی وجود داشته باشد، که علت این است که چرا موجودات ممکن‌الوجود به وجود می‌آیند. اگر واجب‌الوجودی وجود نداشته باشد هیچ چیزی وجود نخواهد داشت.

دربارهٔ این سه برهان، مطالبی وجود دارند که باید، هرچند به اختصار، به آن‌ها اشاره کرد. اولاً، وقتی توماس می‌گوید که سلسله‌ای لایتناهی غیرممکن است (و این اصل در هر سه برهان مورد استفاده است) مقصود او سلسله‌ای که، به اصطلاح، در زمان به عقب برمی‌گردد، یعنی سلسله‌ای «افقی» نیست. مثلاً او نمی‌گوید که چون کودک زندگی خود را مدیون والدین خود است و والدین او زندگی خودشان را به والدینشان مدیون‌اند و همین‌طور الی آخر، پس باید یک زوج اصلی و اولیه وجود داشته باشند که دارای والدینی نباشند و مستقیماً مخلوق خداوند باشند. توماس باور نداشت که می‌توان این را از راه فلسفه اثبات کرد که جهان از ازل آفریده نشده است؛ او امکان نظری خلقت جهان از ازل یا قدم جهان را می‌پذیرد و این را نمی‌توان بدون پذیرش توأمان امکان سلسله‌ای بی‌آغاز پذیرفت. آنچه او انکارش می‌کند امکان سلسله‌ای لایتناهی در مجموعه‌ای است که بالفعل دارای ترتیب علّی‌اند، یعنی سلسله‌ای لایتناهی و «عمودی». فرض کنید که جهان حقیقتاً از ازل مخلوق بوده است. سلسلهٔ نامتناهی افقی یا تاریخی‌ای وجود خواهد داشت، اما کل این سلسله موجوداتی ممکن‌الوجود خواهند بود؛ به‌دلیل این حقیقت که قِدَم آن باعث وجوب وجود آن نمی‌شود. بنابراین، کل سلسله باید به چیزی بیرون از سلسله متکی باشد. اما اگر مسیر صعودی را بدون رسیدن به نقطهٔ پایان ادامه دهید دربارهٔ وجود این سلسله هیچ تبیینی نخواهید داشت. باید به وجود موجودی منتهی شد که خود آن وابسته نیست.

ثانیاً، بررسی مطالب مذکور نشان خواهد داد که به‌اصطلاح سلسلهٔ نامتناهی ریاضی هیچ ارتباطی با برهان‌های توماس ندارد. توماس منکر امکان سلسلهٔ نامتناهی این‌چنینی نیست، بلکه منکر امکان سلسله‌ای لایتناهی در نظامی است که از نظر هستی‌شناختی وابسته است. به عبارت دیگر، او منکر این است که حرکت و امکان جهان تجربی بتواند از تبیین هستی‌شناختی نهایی و کاملی خالی باشد.

ثالثاً، ممکن است این فرض که محرک نامتحرک یا علت نخستین یا موجود

واجب‌الوجود همان چیزی است که آن را خدا می‌نامیم، حرکتی بسیار شجاعانه از طرف توماس به نظر آید. بدیهی است که اگر اصلاً چیزی وجود دارد باید واجب‌الوجود وجود داشته باشد. تفکر باید به این نتیجه برسد، مگر این‌که مابعدالطبیعه کاملاً رد شود. اما چندان روشن نیست که واجب‌الوجود باید همان وجود شخصی باشد که او را خدا می‌نامیم. این‌که برهانی صرفاً فلسفی ما را به مفهوم وحیانی کاملی از خدا نمی‌رساند نیازمند شرح و بیان نیست؛ اما جدای از مفهوم کامل خدا، آن‌گونه که از سوی مسیح ابلاغ و از سوی کلیسا تبلیغ شده است، آیا بحث فلسفی صرف اصلاً وجودی شخصی را به ما نشان می‌دهد؟ آیا باور توماس به خدا باعث شد که او در نتیجهٔ چنین بحثی به چیزی بیش از آنچه فی‌الواقع وجود داشت دست یابد؟ از آن‌جا که او در جست‌وجوی استدلال‌هایی بود برای اثبات وجود خدایی که به او باور داشت، آیا در یکی‌دانستن محرک نخستین، علت نخستین، و واجب‌الوجود با خدای مسیحیت و تجربهٔ دینی، یعنی آن وجود شخصی که انسان‌ها به سوی او نماز می‌گزارند، تا حدی عجول نبود؟ فکر می‌کنم باید بپذیریم عبارت‌های قاطعانه‌ای که توماس به برهان‌های ارائه‌شده در جامع علم کلام ضمیمه می‌کند («و این را همه به‌عنوان خدا درک می‌کنند، علت فاعلی نخستین که همه خدا می‌نامند و همه می‌گویند خدا»)[1]، اگر به‌تنهایی ملحوظ شوند، نتیجهٔ عجولانه‌ای به‌بار می‌آورند؛ اما جدای از این حقیقت که جامع علم کلام یک کتاب درسی مختصر (و اساساً) کلامی است، این عبارات را نباید به‌تنهایی ملحوظ داشت. مثلاً برهان مختصر موجود دربارهٔ وجود واجب‌الوجود حاوی هیچ استدلال صریحی نیست که نشان دهد آیا این موجود مادی است یا غیرمادی، بنابراین، ملاحظه و بیان پایانی برهان مبنی بر این‌که این موجود را هرکسی خدا می‌نامد ممکن است فاقد دلیل کافی به نظر آید. اما توماس در نخستین بند از سؤال بعدی می‌پرسد که آیا خدا مادی و جسم است؛ و استدلال می‌کند که چنین نیست. بنابراین، عبارت‌های موجود در این سؤال را باید شرح و بیان این حقیقت دانست که خدا را هرکسی که به او ایمان دارد علت نخستین و واجب‌الوجود می‌شناسد، نه به‌مثابهٔ امری که باعث توقف ناموجه ادامهٔ بحث می‌شود.

1. *et hoc omnes intelligunt Deum, causam efficientem primam quam omnes Deum nominant, quod omnes dicunt Deum*

درهرحال، این برهان‌ها را توماس صرفاً به‌اختصار و کلی ارائه کرده است؛ چنین نیست که گویی در ذهن خود تصنیف رساله‌ای بر ضد ملحدین دوآتشه را در نظر داشته است. اگر او ملزم بود که با مارکسیست‌ها طرف بحث شود، بی‌تردید برهان‌ها را به شیوه‌ای متفاوت، یا دست‌کم شسته‌رفته‌تر و مبسوط‌تر، مورد بحث قرار می‌داد. در شکل موجود، هدف اصلی او ارائهٔ برهانی مبتنی بر «مقدمات ایمان»[1] است. قدیس حتی در جامع در ردّ گمراهان عمدتاً نه با ملحدان، بلکه بیشتر با مسلمانان که دارای اعتقاد راسخ به خداوندند، طرف صحبت است.

۵. برهان چهارم ملهم از برخی اظهارات موجود در مابعدالطبیعهٔ[2] ارسطوست و تا حد زیادی نزد آوگوستینوس و آنسلم نیز یافت می‌شود. این برهان از درجات کمال، نیکی، حقیقت، و غیره، در موجودات این‌جهانی آغاز می‌کند، که اجازه می‌دهند احکامی تفضیلی همانند «این از آن زیباتر است» و «این از آن بهتر است» تألیف شوند. توماس با فرض این‌که چنین احکامی دارای مبنای عینی‌اند استدلال می‌کند که درجات کمال بالضروره بر یک بهترین، حقیقی‌ترین، و غیره، که درعین‌حال خداوند متعال[3] است، دلالت دارد.

تا این‌جا استدلال فقط به یک بهترینِ بالنسبه رهنمون می‌شود. اگر کسی بتواند اثبات کند که درجات حقیقت، نیکی، و وجود، یعنی سلسله‌مراتبی از وجود، وجود دارند پس باید یک یا چندین موجود وجود داشته باشند که به‌طور قیاسی یا بالنسبه متعالی‌اند. اما این برای اثبات وجود خدا کافی نیست و توماس در ادامه استدلال می‌کند که، مثلاً، آنچه در نیکی برترین است باید علت نیکی در هر چیزی باشد. به‌علاوه، ازآن‌جاکه نیکی، حقیقت، و وجود تبدیل‌پذیرند، باید موجود مُتعال و برینی وجود داشته باشد که علت وجود، نیکی، حقیقت، و هر کمالی در هر موجود دیگری باشد؛ «و این را خدا می‌نامیم»[4].

چون موضوع استدلال موجودی است که از همهٔ اشیای محسوس متعالی است، بدیهی است که کمالات مورد نظر فقط می‌توانند آن کمالاتی باشند که می‌توانند باقی

---

1. *praeambula fidei*
2. 2, 1; 4, 4.
3. *maxime ens*
4. *et hoc dicimus Deum*

بالذات باشند، یعنی کمالات محضی که با امتداد یا کمیت دارای هیچ‌گونه رابطهٔ ضروری نیستند. این استدلال در اصل استدلالی افلاطونی است و مفهوم بهره‌مندی را مفروض می‌گیرد. موجودات امکانی نه وجودشان و نه نیکی یا حقیقت هستی‌شناختی‌شان از خودشان نیست؛ آن‌ها کمالاتشان را دریافت می‌کنند و از آن‌ها بهره‌مند می‌شوند. خود علت غایی کمال باید کامل باشد؛ او نمی‌تواند کمال خود را از دیگری بگیرد، بلکه باید کمال خودش باشد؛ او موجود قائم‌بالذات و کامل‌بالذات است. پس بحث عبارت از اطلاق اصولی است که پیشتر در برهان‌های فوق‌الذکر در مورد کمالات محض به‌کار رفت. این استدلال، به‌رغم تبار افلاطونی آن، در واقع انحرافی از روح کل براهین دیگر نیست. اما یکی از معضلات اصلی آن، همان طور که قبلاً اشاره شد، اثبات این است که درجات عینی وجود و کمال واقعاً وجود دارند قبل از اثبات این‌که واقعاً موجودی وجود دارد که کمال مطلق و قائم‌بالذات است.

۶. راه پنجم، برهانی غایت‌شناختی است که کانت، به علت قدمت، وضوح، و قانع‌کنندگی آن، توجه بسیاری به آن داشت؛ هرچند او، طبق اصول «نقد عقل محض»[1]، از تصدیق ویژگی برهانی آن امتناع ورزید.

توماس استدلال می‌کند که می‌بینیم اشیای غیرآلی برای غایتی عمل می‌کنند، و چون این امر همواره یا به‌کرّات اتفاق می‌افتد، نمی‌تواند ناشی از اتفاق باشد، بلکه باید ناشی از قصد و هدفی باشد. اما اشیای غیرآلی دارای شناخت نیستند، پس نمی‌توانند به سوی غایتی‌گرایش داشته باشند مگر این‌که توسط کسی که عاقل است و دارای شناخت است هدایت شوند؛ همان طور که «تیر توسط تیرانداز هدایت می‌شود». بنابراین، موجودی عاقل وجود دارد که همهٔ موجودات طبیعی به‌واسطهٔ او به سوی غایتی هدایت می‌شوند؛ «و این را خدا می‌نامیم». قدیس در جامع در ردّ گمراهان استدلال را به شیوه‌ای کمی متفاوت بیان می‌کند، و استدلال می‌کند که وقتی اشیای زیادی با صفات متفاوت و حتی متضاد برای تحقق یک نظام همکاری می‌کنند، این امر باید ناشی از علتی عاقل یا مشیت الهی باشد؛ «و این را خدا می‌نامیم». اگر این برهان آن‌گونه که در جامع علم کلام آمده است بر غایتمندی درونی شیء غیرآلی تأکید دارد، آن‌گونه که در جامع در ردّگمراهان آمده است

1. *Kritik der reinen Vernunft*

بیشتر بر همکاری اشیای فراوان برای تحقق یک نظام یا هماهنگی جهانی تأکید دارد. همان طور که کانت اظهار داشت، این برهان به‌تنهایی به یک حاکم یا ناظم یا معیار جهان رهنمون می‌شود؛ برای اثبات این‌که این معمار نه‌تنها «صانع»، بلکه همچنین آفریدگار است به استدلال دیگری نیاز است.

۷. این برهان‌ها کم‌وبیش به همان صورت واضح و موجزی که توماس آن‌ها را بیان می‌کند بیان شده‌اند. این برهان‌ها، به استثنای نخستین آن‌ها که در جامع در ردّ گمراهان تا حدودی به تفصیل بیان شده است، هم در جامع علم کلام و هم در جامع در ردّ گمراهان صرفاً به صورت کلی آمده‌اند، ولی به توضیحات طبیعیِ (به‌زعم ما) نسبتاً ناموفق توماس اشاره‌ای نکرده‌ایم ــ مثل وقتی‌که می‌گوید آتش علت هر چیز گرمی است ــ زیرا این توضیحات با اعتبار یا عدم اعتبار این برهان‌ها از آن حیث که برهان‌اند واقعاً ارتباطی ندارند. پیرو امروزی توماس بالطبع باید این برهان‌ها را نه‌تنها با تفصیل بسیار بیشتری بپروراند و معضلات و ایراداتی را که نمی‌توانست برای توماس مطرح باشد مورد بررسی قرار دهد، بلکه همچنین باید خود اصولی را که مسیر کلِی برهان بر آن‌ها متکی است توجیه کند. بنابراین در خصوص پنجمین برهان توماس، تومیست جدید باید نظریات متأخری را به حساب آورد که ادعا دارند بدون توسل به فرضیهٔ عامل روحانیِ جدای از جهانْ پیدایش نظم و غایتمندی در جهان را معقول نشان می‌دهند، درحالی‌که چنین فردی در خصوص همهٔ این برهان‌ها نه‌تنها باید، در مقابل نقادی کانت، مسیر استدلالی را که بر آن متکی هستند توجیه کند، بلکه همچنین باید، در مقابل پوزیتیویست‌های منطقی، ثابت کند که کلمهٔ «خدا» دارای معنایی است. اما وظیفهٔ مورخ نه بسط این برهان بدان‌گونه است که امروزه باید بسط یابند، و نه توجیه این برهان‌ها. شاید روشی که توماس در بیانِ این برهان‌ها اتخاذ می‌کند باعث نارضایتی خواننده شود، اما باید به خاطر داشت که قدیس در وهلهٔ نخست یک الهی‌دان بود و، همان طور که قبلاً ذکر شد، او آن قدر که به اثبات «مقدمات ایمان» به شکل موجز و مختصر علاقه‌مند بود به ارائهٔ بحثی کامل و جامع از این برهان‌ها علاقه نداشت. بنابراین، او از برهان‌های سنتی استفاده می‌کند؛ برهان‌هایی که تکیه‌گاهی در ارسطو داشتند یا به نظر می‌رسید که داشته باشند و برخی پیشینیان او مورد استفاده قرار داده بودند.

توماس پنج برهان اقامه می‌کند و از میان آن‌ها به نخستین برهان اهمیت خاصی

می‌دهد، دست‌کم آن قدر که آن را «طریق واضح‌تر» می‌نامد. اما دربارهٔ این ادعا هر تصوری که داشته باشیم، برهان اصلی در واقع سومین برهان یا «راه» است، یعنی برهان از راه امکان. استدلال از راه امکان در نخستین برهان برای حقیقت خاص حرکت یا تغییر، در دومین برهان برای نظام علیت یا ایجاد علّی، در چهارمین برهان برای درجات کمال، و در پنجمین برهان برای غایتمندی، یعنی همکاری اشیای غیرآلی در تحصیل نظم جهانی به‌کار رفته است. خود استدلال از راه امکان بر این حقیقت مبتنی است که هر چیزی باید دارای جهت کافی خود باشد، یعنی دلیل این‌که چرا وجود دارد. تغییر یا حرکت باید جهت کافی خود را در محرکی نامتحرک، سلسلهٔ علت‌ها و معلول‌های ثانوی در علتی نامعلول، کمال محدود در کمال مطلق، و غایتمندی و نظم طبیعت در عقل کل یا ناظم کل بیابد. «درونبودی»[1] برهان‌های وجود خدا آن‌گونه که آوگوستینوس یا بوناونتورا عرضه کرده‌اند در راه‌های پنجگانهٔ توماس موجود نیست؛ اما بدیهی است که اگر فرد بخواهد می‌تواند این اصول کلی را در مورد «خود»[2] به‌کار گیرد. در وضع موجود آن‌ها می‌توان گفت که برهان‌های پنجگانهٔ توماس شرح و توضیح جملات کتاب حکمت[3] و رسالهٔ پولس رسول به رومیان[4] است، مبنی بر این‌که خدا را می‌توان از آثارش شناخت، زیرا متعالی و فراتر از آثارش است.

---

1. interiority
2. self
3. Ch. 13.
4. Ch. 1.

فصل سی و پنجم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۵: ذات خدا

راه سلبی ـ راه ایجابی ـ تشبیه ـ انواع تشبیه ـ یک مشکل ـ مُثُل الهی ـ تمایزی واقعی بین صفات الهی نیست ـ خدا به‌مثابهٔ نفس وجود

۱. به‌محض این‌که اثبات شد واجب‌الوجود وجود دارد، کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد که به تحقیق در ذات خدا اقدام نماییم. صِرف شناخت این‌که واجب‌الوجود وجود دارد بسیار نارضایت‌بخش است، مگر این‌که درعین‌حال بتوانیم بدانیم که واجب‌الوجود چه نوع موجودی است. اما بی‌درنگ مشکلی سر برمی‌آورد. ما در این جهان از ذات الهی هیچ شهودی نداریم؛ ما در باب شناخت خودمان به ادراک حسی وابسته‌ایم و مفاهیم و تصوراتی که می‌سازیم از تجربهٔ ما از مخلوقات سرچشمه می‌گیرند. زبان نیز برای حکایت از این مفاهیم و تصورات ساخته شده است و بنابراین در وهلهٔ نخست بر تجربهٔ ما دلالت دارد و به نظر می‌رسد که مرجع عینی آن فقط در قلمرو تجربهٔ ما قرار دارد. بنابراین، چگونه می‌توانیم به شناخت موجودی دست یابیم که فراتر از تجربهٔ حسی است؟ چگونه می‌توانیم مفاهیم و تصوراتی بسازیم که درهرحال بیانگر ماهیت

موجودی هستند که فراتر از حدود تجربهٔ ما، یعنی جهان مخلوقات، است؟ اساساً کلمات زبان بشری چگونه می‌توانند در مورد موجودی الهی کاربرد داشته باشند؟

قدیس توماس از این مشکل به‌خوبی آگاه بود؛ در واقع کل سنت فلسفهٔ مسیحی، که تحت نفوذ نوشتارهای دیونوسیوس مجعول قرار داشت، و خود دیونوسیوس نیز به نوافلاطون‌گرایی وابسته بود، به او کمک می‌کرد ــ اگر به کمکی نیاز بود ــ تا از افراط در اعتماد بیش از اندازه به نیروی عقل آدمی برای ادراک اکتناهی ذات الهی پرهیز کند. عقل‌گرایی نوع هگلی برای ذهن او کاملاً بیگانه بود و می‌بینیم که می‌گوید ما نمی‌توانیم به شناخت «چیستی»[1] خدا یعنی ماهویت (ذات او) دست یابیم، بلکه فقط به یک «آیا هست»[2] یا «آنچه هست»[3]، یعنی به این‌که او هست (وجود او)، دست می‌یابیم. این سخن، اگر به‌تنهایی در نظر گرفته شود، به نظر می‌رسد که متضمن لاادری‌گری کاملی در خصوص ذات الهی است؛ اما مقصود توماس این نیست و این سخن را باید براساس نظریهٔ کلی او و توضیح او دربارهٔ آن تفسیر کرد. مثلاً او در جامع در ردّ گمراهان[4] می‌گوید «جوهر الهی به‌واسطهٔ عظمتی که دارد از هر صورتی که عقل ما بدان می‌رسد فراتر است؛ بنابراین نمی‌توانیم آن را با شناخت این‌که چیست ادراک کنیم، بلکه با شناخت این‌که چه چیزی نیست مفهومی از آن به دست می‌آوریم». مثلاً ما دربارهٔ خدا با تصدیق این‌که او جوهری جسمانی نیست، و نمی‌تواند باشد، به نوعی شناخت دست می‌یابیم. ما با انکار جسمانیت او از ذات او تصور و مفهومی به دست می‌آوریم، زیرا می‌دانیم که او جسم نیست، هرچند این به‌تنهایی در مورد این‌که جوهر الهی فی‌نفسه چیست تصوری ایجابی به دست نمی‌دهد؛ هرقدر بیشتر بتوانیم محمولاتی را بدین‌نحو از خدا نفی کنیم، همان‌قدر به شناخت او نزدیک‌تر می‌شویم.

این راه همان «راه دور»[5] یا «راه سلبی»[6] مشهور است، که برای دیونوسیوس مجعول و سایر نویسندگان مسیحی که به‌شدت تحت تأثیر نوافلاطون‌گرایی بودند بسیار عزیز است؛ اما توماس دربارهٔ این راه سلبی سخن بسیار مفیدی را می‌افزاید؛[7] می‌گوید در مورد جوهر مخلوقی که می‌توانیم تعریفش کنیم قبل از هر چیز آن را به جنس‌اش که

---

1. *quid sit*
2. *an sit*
3. *quod sit*
4. 1, 14.
5. *via remotionis*
6. *via negativa*
7. *contra Gent.*, 1, 14.

به‌واسطهٔ آن می‌دانیم که به‌طور کلی چه چیزی است نسبت می‌دهیم، و سپس فصلی را که به‌واسطهٔ آن از سایر چیزها متمایز می‌شود می‌افزاییم؛ اما خدا را نمی‌توانیم به جنسی نسبت دهیم، زیرا خدا از هر جنسی فراتر است، و بنابراین نمی‌توانیم او را توسط فصل‌هایی محصَّل («به‌واسطهٔ فصل‌های محصَّل»[1]) از سایر چیزها متمایز کنیم. باوجوداین، هرچند به همان نحوی که می‌توانیم از راه سلسله‌ای از تمایزات محصل یا ایجابی، مانند حیّ و حساس یا حیوان و ناطق، به تصور واضحی از ذات آدمی دست یابیم، نمی‌توانیم به تصور واضحی از ماهیت خداوند نایل شویم، ولی می‌توانیم از راهی سلبی، یعنی با سلسله‌ای از تمایزات سلبی، مفهومی از ذات خداوند به دست آوریم. مثلاً اگر بگوییم خداوند عَرَض نیست، او را از همهٔ اعراض متمایز می‌کنیم؛ اگر بگوییم که خداوند جسمانی نیست، او را از برخی جوهرها متمایز می‌کنیم؛ و همین‌طور می‌توانیم ادامه دهیم تا این‌که به تصویری از خداوند دست یابیم که تنها به او متعلَّق است («ملاحظهٔ خاص»[2]) و برای متمایز ساختن او از همهٔ موجودات دیگر کفایت می‌کند.

اما باید به خاطر داشت که وقتی محمولات از خداوند سلب می‌شوند، سلب آن‌ها از خداوند به این دلیل نیست که او فاقد هر کمالی است که در آن محمول مذکور است، بلکه بدین‌سبب است که او از آن کمال محدود بی‌اندازه فراتر است. آغازگاه شناخت طبیعی ما احساس است و تا آن‌جا بسط می‌یابد که بتواند به یاری اشیای محسوس هدایت شود.[3] چون اشیای محسوس مخلوقات خداوندند، می‌توانیم دریابیم که خداوند وجود دارد، اما نمی‌توانیم به‌واسطهٔ آن‌ها به شناخت کاملی از خداوند دست یابیم، زیرا آن‌ها معلول‌هایی هستند که کاملاً با قدرت الهی تناسب ندارند. اما می‌توانیم بدانیم که چه چیزی دربارهٔ او، در مقام علت همهٔ اشیای محسوس، بالضروره صادق است. او، در مقام علت آن‌ها، از آن‌ها فراتر است و خود او چیزی محسوس نیست و نمی‌تواند محسوس باشد. پس می‌توانیم هر محمولی را که به جسمانیت مقید است یا با علت نخستین و واجب‌الوجودبودن او ناسازگار است از او سلب کنیم. اما «آن‌ها از او به جهت نقص او سلب نمی‌شوند، بلکه چون‌که او از آن‌ها فراتر است»[4،5]. بنابراین اگر بگوییم

---

1. *per affirmativas differentias*
2. *propria consideratio*
3. *S.T.*, Ia, 12, 12, *in corpore.*
4. *S.T.*, Ia, 12, 12, *in corpore.*
5. *haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.*

خداوند جسمانی نیست، مقصودمان این نیست که خداوند از جسم فروتر است، یعنی «فاقد» کمالی است که در وجود جسم هست، بلکه این است که او «فراتر از جسم» است، یعنی دارای هیچ‌یک از نقص‌هایی نیست که بالضروره در وجود جوهر جسمانی هست.

توماس با استدلال از راه سلبی ثابت می‌کند که مثلاً خداوند نمی‌تواند جسمانی باشد، زیرا محرک نامتحرک و واجب‌الوجود باید فعل محض باشد، درحالی‌که هر جوهر جسمانی‌ای بالقوه است. همچنین، خداوند نمی‌تواند مرکب باشد، نه ترکیبی از ماده و صورت، نه ترکیبی از جوهر و عرض و نه ترکیبی از ماهیت و وجود. اگر خداوند مثلاً مرکب از ماهیت و وجود بود، وجودش را به وجود دیگری مدیون می‌بود، که غیرممکن است، زیرا خداوند علت نخستین است. خلاصه این‌که هیچ ترکیبی نمی‌تواند در خداوند وجود داشته باشد، زیرا ترکیب با علت نخستین و واجب‌الوجود و فعل محض‌بودن او ناسازگار است. عدم این ترکیب را با کلمهٔ ایجابی «بساطت» نشان می‌دهیم، اما تصور بساطت الهی با نفی همهٔ انحای ترکیباتی که در مخلوقات یافت می‌شود به دست می‌آید؛ به‌طوری‌که این‌جا «بساطت» به معنای عدم ترکیب است. نمی‌توانیم از بساطت الهی آن‌گونه که فی‌نفسه هست تصوری کامل داشته باشیم، زیرا فراتر از تجربهٔ ماست. باوجوداین می‌دانیم که بساطت الهی، به‌اصطلاح، مقابل بساطت یا بساطت نسبی مخلوقات است. به تجربه در ممکنات می‌بینیم جوهری که مرکب‌تر است برتر است، مثلاً انسان از صدف برتر است؛ اما بساطت الهی به این معناست که غنای وجود و کمال او در یک فعل یکپارچه و سرمدی است.

همچنین خداوند نامتناهی و کامل است، زیرا «وجود» او چیزی مأخوذ و محدود نیست، بلکه قائم‌بالذات است. او لایتغیر است، زیرا واجب‌الوجود بالضروره هر آن چیزی است که هست و نمی‌تواند تغییر یابد. او سرمدی است، زیرا زمان نیازمند حرکت است و موجود لایتغیر هیچ حرکتی نمی‌تواند داشته باشد. او یگانه است، زیرا بسیط و نامتناهی است. باوجوداین، به عبارت دقیق‌تر، توماس می‌گوید که خداوند سرمدی نیست، بلکه سرمدیت است، زیرا او «وجودی» مستغنی بالذات و فعلیت کامل است. پرداختن به همهٔ صفات متعدد خداوند که نمی‌توان آن‌ها را از راه سلبی شناخت غیرضروری است؛ کافی است مثال‌هایی آورده شود تا نشان دهند که چطور توماس پس از اثبات این‌که خداوند به‌مثابهٔ محرک نامتحرک، علت نخستین، و واجب‌الوجود، وجود

دارد، سپس در ادامه از خداوند همهٔ صفات مربوط به مخلوقات را که با ذات خداوند به‌مثابهٔ محرک نامتحرک، علت نخستین، و موجود واجب‌الوجود ناسازگارند برطرف می‌کند، یعنی نفی می‌کند. در خداوند نمی‌تواند جسمانیت، ترکیب، محدودیت، نقص، زمانمندی، و مانند آن وجود داشته باشد.

۲. صفات یا نام‌هایی مثل «لایتغیر» و «نامتناهی» با توجه به ظاهرشان از پیوندی که با راه سلبی دارند خبر می‌دهند. لایتغیر با غیرمتغیر و نامتناهی با غیرمتناهی برابر است، اما صفات دیگری وجود دارند که به خداوند اطلاق می‌شوند و از چنین پیوندی خبر نمی‌دهند، مثل خیر، عاقل، و غیره. به‌علاوه، توماس می‌گوید[1] درحالی‌که صفت سلبی مستقیماً نه به جوهر الهی، بلکه به «رفع» چیزی از جوهر الهی، یعنی انکار حمل‌پذیری صفتی بر خداوند، اشاره دارد صفات یا نام‌های ایجابی‌ای وجود دارند که به‌طور ایجابی بر جوهر الهی حمل می‌شوند. مثلاً «غیرجسمانی» منکر جسمانیت خداست و جسمانیت را از او نفی می‌کند، درحالی‌که خیر یا عاقل به‌نحوایجابی و مستقیم بر جوهر الهی عمل می‌شوند. پس علاوه بر راه سلبی، راهی ایجابی یا مثبت نیز وجود دارد. اما اگر این کمالات، خیر، حکمت، و غیره، برای ما آن‌گونه که در مخلوقات هستند تجربه شوند، و اگر کلماتی که برای بیان این کمالات به‌کار می‌بریم بیانگر تصوراتی باشند که از مخلوقات به دست می‌آوریم، چه توجیهی برای آن داریم؟ آیا در مورد خداوند تصورات و کلماتی را به‌کار نمی‌بریم که جز در قلمرو تجربه کاربردی ندارند؟ آیا ما با قیاس ذوحدین زیر مواجه نمی‌شویم؟ ما یا بر خداوند صفاتی را حمل می‌کنیم که فقط در مورد مخلوقات کاربرد دارند، که در این صورت تعابیر و جملات ما در مورد خداوند خطا هستند، یا صفات را از دلالتشان به مخلوقات تهی ساخته‌ایم، که در این صورت بی‌محتوا خواهند بود، زیرا مأخوذ از تجربهٔ ما از مخلوقات‌اند و بیانگر آن تجربه‌اند؟

توماس، اولاً، اصرار دارد که وقتی صفات ایجابی بر خداوند حمل می‌شوند، به‌نحو ایجابی بر ذات یا جوهر الهی حمل می‌شوند. او نه عقیدهٔ کسانی، مثل ابن میمون، را که همهٔ صفات خداوند را معادل با صفات سلبی می‌دانند می‌پذیرد و نه عقیدهٔ کسانی را که می‌گویند معنای این‌که «خداوند خیر است» یا «خداوند حیّ است» صرفاً این است که

---

1. *S.T.,* Ia, 13, 2, *in corpore*

«خداوند علت هر خیری است» یا «خداوند علت حیات است». وقتی می‌گوییم که خداوند حیّ است یا خداوند حیات است، مقصودمان صرفاً این نیست که خداوند غیرحیّ نیست؛ این سخن که خداوند حیّ است درجه‌ای از تصدیق و اثبات اوست که لازم است با این بیان تکمیل شود که خداوند جسم نیست. انسانی هم که می‌گوید خداوند حیّ است مقصودش تنها این نیست که خداوند علت حیات، یعنی علت همهٔ موجودات زنده است؛ مقصود او این است که در مورد خداوند چیزی ایجابی بگوید. همچنین اگر این سخن که خداوند حیّ است معنایی بیش از این نداشته باشد که خداوند علت همهٔ موجودات زنده است، می‌توانیم درعین‌حال بگوییم که خداوند جسم است، زیرا خداوند علت همهٔ اجسام است. باوجوداین نمی‌گوییم که خداوند جسم است، درحالی‌که می‌گوییم خداوند حیّ است؛ و این نشان می‌دهد معنای این سخن که خداوند حیّ است بیش از این است که خداوند علت حیات است و محمولی ایجابی به جوهر الهی نسبت داده می‌شود.

از سوی دیگر، هیچ‌یک از مفاهیم ایجابی‌ای که با آن‌ها ماهیت خداوند را بیان می‌کنیم خداوند را کاملاً نمایان نمی‌سازند. مفاهیم و تصورات ما از خداوند تنها تا آن‌جا حاکی از خداوندند که عقل‌های ما قادر به شناخت او هستند. اما ما خداوند را تا آن‌جا از راه اشیای محسوس می‌شناسیم که این اشیا نمایانگر یا منعکس‌کنندهٔ خداوندند؛ به‌طوری‌که همان‌قدر که مخلوقات فقط به‌نحوی ناقص نمایانگر یا حاکی از خداوندند، خود تصورات ما هم، که از تجربهٔ ما از جهان طبیعی نشئت گرفته‌اند، فقط به‌نحوی ناقص می‌توانند نمایانگر خداوند باشند. وقتی می‌گوییم خدا خیر یا حیّ است، مقصودمان این است که او دارای خیر یا حیات است، یا به عبارت بهتر، او کمال خیر و حیات است، اما به‌نحوی‌که از همهٔ نقص‌ها و محدودیت‌های مخلوقات فراتر می‌رود و آن‌ها را شامل نمی‌شود. در خصوص «چیزی که محمول واقع می‌شود» (مثلاً خیر)، محمول ایجابی‌ای که بر خداوند حمل می‌کنیم بی‌هیچ نقصی بر کمالی دلالت دارد؛ اما در خصوص نحوهٔ حمل آن، هرگونه محمولی از این نوع بر نقصی مشتمل است، زیرا ما با کلمه (اسم) چیزی را بیان می‌کنیم که به‌نحوی با عقل متصور باشد. پس نتیجه می‌شود که محمول‌هایی از این نوع را، همچنان‌که دیونوسیوس مجعول دریافت، می‌توان هم بر

خداوند اثبات کرد و هم از خداوند سلب کرد؛ «بنا به مفهوم اسما»[1] اثبات کرد و «بنا به وجه معناداری»[2] سلب کرد. مثلاً اگر بگوییم که خداوند عقل است، این گزارهٔ ایجابی در خصوص کمال بماهو کمال صادق است؛ اما اگر مقصودمان این باشد که خداوند دقیقاً به آن معنایی که ما از عقل درک و تجربه می‌کنیم عقل است، خطا خواهد بود. خداوند حکیم است، اما به معنایی عقل است که از تجربهٔ ما فراتر است؛ او عقل را به‌مثابهٔ صفت یا صورتی ذاتی دارا نیست. به‌عبارت‌دیگر، ما ذات عقل یا خیر یا حیات را در مرتبهٔ «اعلیٰ» بر خداوند اثبات می‌کنیم و از خداوند نقص‌هایی راکه با عقل آدمی، عقلی که آن را تجربه می‌کنیم، ملازم‌اند سلب می‌کنیم.[3] بنابراین وقتی می‌گوییم خداوند خیر است، معنای آن این نیست که خداوند علت خیر است یا خداوند شر نیست، بلکه به این معناست که آنچه راکه در مخلوقات خیر می‌نامیم از پیش در خداوند «به وجه عالی‌تر»[4] موجود است. از این نتیجه نمی‌شود که چون خداوند علت خیر است خیر به خداوند تعلق دارد، بلکه بهتر است بگوییم چون خداوند خیر است خیر را بر مخلوقات افاضه می‌کند. طبق سخن آوگوستینوس «چون خداوند خیر است ما وجود داریم».[5]

۳. بنابراین، بررسی‌های مذکور به این نتیجه منجر می‌شوند که در این جهان ذات الهی را نه آن‌چنان که فی‌نفسه هست، بلکه آن‌چنان که در مخلوقات نمایان می‌شود می‌توانیم بشناسیم؛ به‌طوری‌که نام‌هایی که به خداوند اطلاق می‌کنیم بر کمالاتی که در مخلوقات نمایان‌اند دلالت دارند. از این حقیقت می‌توان چند نتیجهٔ مهم گرفت، که نخستین آن‌ها این است که نباید نام‌هایی را که در مورد خداوند و مخلوقات مورد استفاده قرار می‌دهیم به معنایی واحد تلقی کنیم. مثلاً وقتی می‌گوییم آدمی عاقل است و خداوند عاقل است، محمول «عاقل» را نباید مشترک معنوی، یعنی دقیقاً به یک معنا، تلقی کرد. تصور ما از حکمت از مخلوقات مأخوذ است و اگر دقیقاً همین مفهوم را به خداوند اطلاق کنیم سخن خطایی در مورد خداوند خواهیم گفت، زیرا خداوند دقیقاً به همان معنایی که آدمی عاقل است عاقل نیست و نمی‌تواند باشد. از سوی دیگر، نام‌هایی که به خداوند اطلاق می‌کنیم کاملاً دوپهلو یا مشترک لفظی نیستند، یعنی معنای آن‌ها از

1. *propter nominis rationes*
2. *propter significandi modum*
3. *Contra Gent.*, 1, 30.
4. *secundum modum altiorem*
5. *S.T.*, Ia, 13, 2.

معنایی که به هنگام کاربرد در مورد مخلوقات دارند کاملاً متفاوت نیست. اگر کاملاً مبهم و دوپهلو بودند، باید نتیجه می‌گرفتیم که از راه مخلوقات هیچ شناختی در مورد خداوند نمی‌توانیم به دست آوریم. اگر عقل، آن‌گونه که بر آدمی حمل می‌شود و عقل آن‌گونه که بر خداوند حمل می‌شود بر چیزی کاملاً متفاوت دلالت کنند، کلمهٔ «عاقل» وقتی در مورد خداوند به‌کار می‌رود دارای هیچ محتوا و معنایی نخواهد بود، زیرا شناخت ما از عقل مأخوذ از مخلوقات است و بر تجربهٔ مستقیم عقل الهی مبتنی نیست. البته می‌توان ایراد گرفت که، هرچند صحیح است که اگر عبارات‌های محمول بر خداوند به معنایی مبهم و دوپهلو به‌کار می‌رفتند ما نمی‌توانستیم از راه مخلوقات هیچ شناختی در مورد خداوند داشته باشیم، از این‌جا نتیجه نمی‌شود که از راه مخلوقات نمی‌توانیم در مورد خداوند شناختی به دست آوریم؛ اما تأکید توماس بر این‌که از راه مخلوقات می‌توانیم در مورد خداوند شناختی به دست آوریم بر این حقیقت مبتنی است که مخلوقات، چون معلول‌های خداوندند، باید خداوند را آشکار سازند؛ هرچند این را فقط به‌نحوی ناقص می‌توانند انجام دهند.

اما اگر مفاهیمی که از تجربهٔ ما از مخلوقات سرچشمه گرفته و سپس در مورد خداوند به‌کار رفته‌اند نه به معنایی واحد یا مشترک معنوی و نه به معنایی دوپهلو یا مشترک لفظی به‌کار رفته باشند، پس به چه معنایی به‌کار رفته‌اند؟ آیا حد وسطی بین این دو وجود دارد؟ توماس پاسخ می‌دهد که آن‌ها به‌طور قیاسی به‌کار رفته‌اند. وقتی صفتی به‌نحو قیاسی بر دو موجود مختلف حمل می‌شود، به این معناست که با توجه به نسبتی که آن‌ها با چیز سومی دارند یا براساس نسبتی که یکی با دیگری دارد محمول واقع می‌شود. توماس، به‌عنوان مثالی از نخستین نوع حمل قیاسی، سلامت را مثال مطلوبی می‌داند.[1] می‌گویند حیوانی به این دلیل سالم است که موضوع سلامت است، یعنی دارای سلامت است، درحالی‌که می‌گویند دارو چون علت سلامت است سالم است و رنگ چهره چون نشانهٔ سلامت است سالم است. کلمهٔ «سالم» به‌طور کلی در مورد حیوان، دارو، و رنگ چهره، با توجه به نسبت‌های متعددی که این‌ها با سلامت دارند، به معانی متعددی محمول واقع می‌شود؛ اما به معنایی مبهم یا مشترک لفظی محمول واقع

---

1. *Contra Gent.*, I, 34; *S.T.*, Ia, 13, 5.

نمی‌شود، زیرا این‌ها هر سه دارای نسبتی واقعی با سلامت هستند. دارو به همان معنایی که حیوانی سالم است سالم نیست، زیرا کلمهٔ «سالم» به یک معنا به‌کار نرفته است؛ اما معناهایی که در آن معناها به‌کار رفته است، مثل وقتی که از چمنزاری خندان سخن می‌گوییم دوپهلو یا مجازی صرف نیستند. اما توماس می‌گوید این راهی نیست که ما بدان‌طریق صفات را بر خداوند یا مخلوقات حمل می‌کنیم، زیرا خداوند و مخلوقات هیچ نسبتی با شیء سومی ندارند؛ ما صفات را تا آن‌جا بر خداوند و مخلوقات حمل می‌کنیم که مخلوق دارای نسبتی واقعی با خداوند است. مثلاً وقتی وجود را بر خداوند و مخلوقات حمل می‌کنیم، وجود را ابتدا و در درجهٔ نخست به خداوند، به‌مثابهٔ موجودی قائم‌بالذات، و ثانیاً به مخلوقات، به‌عنوان این‌که به خداوند وابسته‌اند، نسبت می‌دهیم. ما نمی‌توانیم وجود را بر خداوند و مخلوقات به معنایی واحد حمل کنیم، زیرا نه آن‌ها وجود را به یک نحو دارا هستند و نه ما وجود را به معنای مبهم صرف و مشترک لفظی حمل می‌کنیم، زیرا مخلوقات دارای وجودند، هرچند وجودشان شبیه به وجود الهی نیست بلکه وابسته است، یعنی بهره‌مند از وجود است.

در مورد معنای کلماتی که در مورد خداوند و مخلوقات به‌کار می‌گیریم باید گفت که در درجهٔ نخست به خداوند و فقط در درجهٔ دوم به مخلوقات نسبت داده می‌شوند. همچنان‌که دیدیم، وجود واقعاً به خداوند متعلق است، درحالی‌که نه ذاتاً، بلکه تنها با اتکای به خداوند به مخلوقات متعلق است. این وجود است، اما وجودی متفاوت با وجود الهی، زیرا وجودی مأخوذ، مشتق، وابسته و متناهی است. بااین‌حال، هرچند امر مورد نظر در درجهٔ نخست به خداوند نسبت داده می‌شود، نام آن در درجهٔ نخست بر مخلوقات حمل می‌شود، زیرا ما مخلوقات را قبل از این‌که خداوند را بشناسیم می‌شناسیم. بنابراین، چون مثلاً شناخت ما از عقل از مخلوقات سرچشمه می‌گیرد و این کلمه در درجهٔ نخست بر مفهومی دلالت دارد که از تجربهٔ ما از مخلوقات سرچشمه می‌گیرد، مفهوم عقل و این کلمه در درجهٔ نخست بر مخلوقات حمل می‌شوند و در قیاس با مخلوقات بر خداوند حمل می‌شوند، ولو این‌که در واقع و بالفعلْ خودِ عقل، یعنی امر مورد نظر، در درجهٔ نخست به خداوند متعلق است.

۴. حمل قیاسی بر تشابه مبتنی است. توماس در رسالهٔ دربارهٔ حقیقت[1] «تشابه نسبت»[2] و «تشابه تناسب»[3] را از هم جدا می‌کند. بین عدد ۸ و عدد ۴ تشابه نسبت وجود دارد، درحالی‌که بین نسبت ۶ به ۳ و ۴ به ۲ تشابه تناسب، یعنی شباهت یا تشابه دو نسبت با یکدیگر، وجود دارد. باری، حمل قیاسی را عموماً می‌توان براساس هر دو نوع تشابه انجام داد. حمل وجود، در خصوص جوهر مخلوق و عَرَض، که هر یک دارای نسبتی با دیگری است، نمونه‌ای از حمل قیاسی براساس نسبت است، درحالی‌که حمل بینایی، در خصوص بینایی عقلانی و بصری، نمونه‌ای از حمل قیاسی براساس تناسب است. بینایی جسمانی نسبت به چشم، همانند درک یا بینایی عقلانی نسبت به ذهن است. بین نسبت چشم با بینایی آن و نسبت ذهن با درک عقلانی آن، تشابه معینی است، تشابهی که ما را قادر می‌سازد در هر دو مورد از «بینایی» سخن بگوییم. کلمهٔ «بینایی» را در هر دو مورد نه به معنایی واحد و نه صرفاً به معنای مشترک لفظی، بلکه به‌نحو قیاسی، به‌کار می‌بریم.

حال، حمل هر چیزی به‌نحو قیاسی بر خداوند و مخلوقات به همان نحوی که حمل وجود بر جوهر و عَرَض ممکن است امکان‌پذیر نیست، زیرا خداوند و مخلوقات دارای هیچ نسبت متقابل واقعی نیستند. مخلوقات دارای نسبت واقعی با خداوند هستند، اما خداوند دارای هیچ نسبت واقعی با مخلوقات نیست. خداوند در تعریف مخلوقی مندرج نیست آن‌گونه که جوهر در تعریف عَرَض مندرج است. اما از این‌جا نتیجه نمی‌شود که بین خداوند و مخلوقات هیچ قیاس و تشابه نسبتی نمی‌تواند باشد. هرچند خداوند دارای نسبت واقعی با مخلوقات نیست، مخلوقات دارای ارتباط واقعی با خداوند هستند و ما می‌توانیم اصطلاح واحدی را به‌واسطهٔ همین نسبت در مورد خداوند و مخلوقات به‌کار گیریم. کمالاتی وجود دارند که به ماده مقید نیستند و در موجودی که بر آن حمل می‌شوند ضرورتاً بر نقص و عیب دلالت نمی‌کنند؛ وجود، عقل، و خیر از این کمالات‌اند. بدیهی است که ما به وجود یا خیر یا عقل از راه مخلوقات علم پیدا می‌کنیم؛ اما از این نتیجه نمی‌شود که این کمالات در درجهٔ نخست در مخلوقات و فقط در درجهٔ دوم در خداوند وجود دارند، یا در درجهٔ نخست بر مخلوقات و فقط در درجهٔ دوم بر خداوند

1. 2, 11, *in corpore.*
2. *convenientia proportionis*
3. *convenientia proportionalitatis*

حمل می‌شوند. برعکس، مثلاً خیر در درجهٔ نخست در خداوند موجود است، خدایی که خیر لایتناهی و علت همهٔ خیرهای موجودات است، و خیر در درجهٔ نخست بر خداوند و فقط در درجهٔ دوم بر مخلوقات حمل می‌شود؛ هرچند نخست به خیری که در مخلوقات است شناخت پیدا می‌کنیم. پس تشابه نسبت، به‌واسطهٔ نسبت و شباهت مخلوقات با خداوند، ممکن است. به‌زودی دوباره به این مطلب خواهم پرداخت.

استدلال شده است که قدیس توماس تشابه تناسب را به نفع تشابه نسبت (به معنایی قابل قبول) رها کرد؛ اما من این را بعید می‌دانم. او در تفسیر بر کتاب جُمل[1] هر دو نوع تشابه را می‌آورد؛ و حتی اگر در آثار متأخرتر، مثل دربارهٔ قوه و جامع در ردّ گمراهان و جامع علم کلام، به نظر می‌رسد که بر تشابه نسبت تأکید دارد، به نظر من دال بر این نیست که او اساساً تشابه تناسب را رها کرد. این نوع حمل قیاسی را می‌توان به دو نحو مجازی و حقیقی به‌کار برد. می‌توانیم خداوند را همچون «خورشید» بدانیم، به این معنا که نسبت خورشید به چشم جسمانی همانند نسبت خداوند به نفس باشد؛ ولی در این هنگام ما به‌نحو مجازی سخن می‌گوییم، زیرا کلمهٔ «خورشید» بر شیئی مادی دلالت دارد و بر موجودی روحانی فقط به معنایی مجازی می‌تواند حمل شود. اما می‌توانیم بگوییم بین نسبت خداوند با فعالیت عقلانی‌اش و نسبت آدمی با فعالیت عقلانی‌اش شباهت معیّنی وجود دارد؛ در این مورد سخن ما صرفاً مجازی نیست، زیرا فعالیت عقلانی من‌حیث‌هی کمال محض است.

پس، بنیان هر تشابهی که حمل قیاسی را ممکن می‌سازد شباهت مخلوقات به خداوند است. چنین نیست که ما صرفاً به این دلیل که خداوند علت هر موجود عاقلی است عقل را بر خداوند حمل کنیم، زیرا در این صورت به‌خوبی می‌توانیم خداوند را به این دلیل که علت هر سنگی است سنگ بنامیم؛ اما ما به این دلیل که مخلوقات، یعنی آثار خداوند، خداوند را آشکار می‌سازند، یعنی شبیه به او هستند، و به این دلیل که کمالی محض مثل عقل ظاهراً می‌تواند بر او حمل شود او را عاقل می‌نامیم. اما این شباهت چیست؟ این شباهت در وهلهٔ نخست شباهتی یکسویه است، یعنی مخلوق به خداوند شبیه است؛ اما نمی‌توانیم به‌درستی بگوییم که خداوند به مخلوق شبیه است. خداوند به

1. *In* 4 *Sent.*, 49, 2, 1, *ad* 6.

اصطلاح معیار مطلق است. در وهلهٔ دوم، مخلوقات فقط به‌طور ناقص به خداوند شبیه‌اند؛ آن‌ها نمی‌توانند به خداوند تشابه کامل داشته باشند. معنای آن این است که مخلوق «درعین‌حال» هم به خداوند شبیه و هم غیرشبیه است. مخلوق تا آن‌جا شبیه به خداوند است که تقلیدی از خداست؛ مخلوق تا آن‌جا غیرشبیه به خداوند است که شباهت او به خداوند ناقص و اندک است. بنابراین، حمل قیاسی مابین حمل تک‌معنایی و دومعنایی قرار دارد. حمل، در حمل قیاسی، در مورد خداوند و مخلوقات، نه دقیقاً به یک معنا و نه کاملاً به معنای متفاوت به‌کار می‌رود؛ همچنین درعین‌حال به معناهایی مشابه و غیرمشابه به‌کار می‌رود.[1] همین مفهوم تشابه و اختلاف همزمان، در قیاس تمثیلی یا تشابه، امری اساسی است. درست است که این مفهوم امکان دارد از دیدگاه منطقی مشکلات بزرگی به بار آورد؛ اما این‌جا بحث از ایرادهای پوزیتیویست‌های جدید بر قیاس تمثیلی یا تشابه بی‌مورد است.

پس قدیس توماس «تشابه نسبت» («تشابه براساس مناسبت نسبت»[2]) و «تشابه تناسب» («تشابه براساس مناسبت تناسب»[3]) را از هم جدا می‌کند. همان‌طور که دیدیم، او آن تشابه نسبت را که از حیث وجود در مورد جوهر و عرض قابل اعمال است در خصوص خداوند و مخلوقات نمی‌پذیرد. مقصود او از تشابه نسبت در الهیات عقلانی آن تشابهی است که در آن محمولی در وهلهٔ نخست برای یک مشابه، یعنی خداوند، و در وهلهٔ دوم و به‌طور ناقص، به‌واسطهٔ نسبت و شباهت واقعی مخلوق با خداوند، برای مشابه دیگر، یعنی مخلوق، به‌کار می‌رود. کمال منسوب به مشابه‌ها واقعاً در هر دو موجود وجود دارد، اما نه به یک نحو؛ و یک محمول درعین‌حال در معناهایی به‌کار می‌رود که نه کاملاً متفاوت و نه کاملاً متشابه‌اند. اصطلاحات زمان توماس دگرگون شده است و این نوع تشابه اکنون تشابه اسناد نامیده می‌شود، تشابه تناسب، یعنی شباهت نسبت‌ها، گاهی به تمایز از تشابه اسناد، تشابه نسبت نامیده می‌شود؛ اما همهٔ مدرسیون و مفسران توماس این اصطلاحات را دقیقاً به یک نحو به‌کار نمی‌برند.

برخی مدرسیون معتقدند که مثلاً وجود بر خداوند و مخلوقات تنها از راه تشابه

---

1. Cf. *S.T.*, Ia, 13, 5, *in corpore*.
2. *analogia secundum convenientiam proportionis*
3. *analogia secundum convenientiam proportionalitatis*

تناسب قابل حمل است و نه از راه تشابه اِسناد. اما، بدون این‌که قصد بحثی را در مورد ارزش تشابه تناسب من‌حیث‌هی داشته باشم، نمی‌توانم بفهمم که جز از راه تشابه اسناد چطور می‌توانیم بدانیم که خداوند دارای کمالی است. هر حمل قیاسی بر نسبت و شباهت واقعی مخلوقات با خداوند مبتنی است؛ و تصور می‌کنم که پیش‌فرض تشابه تناسب تشابه نسبت یا اسناد است و از این‌دو تشابه نسبت اساسی‌تر است.

۵. اگر کسی آنچه را که توماس دربارهٔ تشابه یا قیاس تمثیلی می‌گوید بخواند، ممکن است تصور کند که او درصدد بررسی راهی ـ یعنی دلالت‌های لفظی و مفهومی سخنان ما ـ است که بدان‌طریق دربارهٔ خداوند سخن می‌گوییم و او واقعاً چیزی را دربارهٔ شناخت واقعی ما از خداوند اثبات نمی‌کند. اما این برای توماس اصلی اساسی است که کمالات مخلوقات باید در خالق به‌نحوی بسیار متعالی، به‌نحوی که با عدم تناهی و روحانیت خداوند سازگار باشد، موجود باشند. مثلاً اگر موجودات عاقل را خداوند آفریده باشد، خود باید دارای عقل باشد؛ نمی‌توانیم تصور کنیم که خداوند عقلانیت کمتری دارد. به‌علاوه، همان‌طور که ارسطو می‌گوید، موجود روحانی باید صورتی عقلانی باشد و موجود روحانی لایتناهی باید دارای عقل لایتناهی باشد. از سوی دیگر، عقل خداوند نمی‌تواند قوه‌ای متمایز از ذات یا ماهیت او باشد، زیرا خداوند فعل محض است نه موجودی مرکب؛ خداوند نمی‌تواند موجودات را پی‌درپی بشناسد، زیرا تغییرناپذیراست و در معرض تعیین عَرَضی قرار نمی‌گیرد. او وقایع آینده را با سرمدیت خویش، که همهٔ مخلوقات بدین‌وسیله نزد او حضور دارند، می‌شناسد.[1] خداوند باید دارای کمال عقلانیت باشد، اما ما از چیستی عقل الهی نمی‌توانیم تصور کاملی داشته باشیم، زیرا از آن هیچ تجربه‌ای نداریم. شناخت ما از عقل الهی ناقص و ناکافی است، اما خطا نیست؛ شناختی قیاسی و تشبیهی است. فقط وقتی خطاست که از نقص آن ناآگاه باشیم و در واقع مقصودمان این باشد که عقل متناهی بماهو متناهی را به خداوند نسبت دهیم. ما ناگزیریم که در قالب مفاهیم و زبان بشری در مورد عقل الهی بیندیشیم و سخن بگوییم، زیرا هیچ چیز دیگری در دسترس ما نیست؛ اما درعین‌حال می‌دانیم که مفاهیم و زبان ما ناقص‌اند. مثلاً ما به‌ناچار طوری سخن می‌گوییم که گویی خداوند به حوادث

1. Cf. *S.T.*, Ia, 14, 13.

آینده «علم پیشین» دارد، اما می‌دانیم که برای خداوند گذشته و آینده‌ای وجود ندارد. همین‌طور باید به خداوند در مقایسه با موجودات دیگری غیر از او صفت کمالی اختیار را نسبت دهیم، اما اختیار خداوند نمی‌تواند مستلزم تغییرپذیری باشد؛ ارادهٔ مختار او به آفرینش زمانی جهان تعلق گرفت، اما او آن را، برحسب اراده‌ای واحد که عین ذات اوست، از روز ازل براساس اختیار اراده کرد. بنابراین نمی‌توانیم از اختیار الهی دارای تصور کاملی باشیم. اما نسبت مخلوقات با خداوند نشان می‌دهد که خداوند باید دارای اختیار باشد و ما می‌توانیم دریابیم که ارادهٔ مختار الهی به فلان و بهمان معنی نیست. باوجوداین، ماهیت مسلم اختیار الهی فراتر از درک ماست؛ دقیقاً بدین‌سبب که ما مخلوقیم نه خداوند. فقط خداوند می‌تواند خویشتن را درک کند.

اما نمی‌توان انکار کرد در مورد نظریهٔ تشابه مشکل بزرگی پیش می‌آید. مثلاً اگر تصور ما از عقل، از عقل آدمی سرچشمه بگیرد بدیهی است که نمی‌تواند دقیقاً در مورد خداوند به‌کار رود؛ و توماس تأکید می‌کند که هیچ محمولی به معنایی واحد در مورد خداوند و مخلوقات به‌کار نمی‌رود. از سوی دیگر، تا زمانی که مایل نباشیم به لاادری‌گری تن در دهیم نمی‌توانیم بپذیریم که چنین محمول‌هایی کاملاً به معنایی واحد به‌کار می‌روند. پس مضمون واقعی و ایجابی تصور ما از عقل الهی چیست؟ اگر توماس صرفاً طرفدار «راه سلبی» بود مشکلی به وجود نمی‌آمد؛ صرفاً می‌گفت که خداوند غیرعاقل نیست یا این که خداوند عقل اعلیٰ است، با اذعان به این‌که ما از چیستی عقل الهی دارای هیچ تصور ایجابی نیستیم. اما توماس صرفاً «راه سلبی» را اتخاذ نکرده است؛ او «راه ایجابی» را قبول دارد. بنابراین، تصور ما از عقل الهی دارای مضمونی ایجابی است؛ اما این مضمون ایجابی چه چیزی می‌تواند باشد؟ آیا پاسخ آن این است که مضمون ایجابی با انکار محدودیت‌های عقل آدمی، تناهی آن، ویژگی حصولی آن، قوهٔ آن، و غیره به دست می‌آید؟ اما در این صورت، یا به مفهومی ایجابی از عقل الهی به معنای دقیق این کلمه و یا به مفهومی از «ذات» عقل، جدای از محدودیت یا عدم محدودیت آن، نایل می‌شویم که به نظر می‌رسد نسبت به خداوند و مخلوقات یک معنا داشته باشد. حتی ممکن است به نظر آید که سلب‌ها یا به‌طور کلی مضمون را نسخ می‌کنند و یا آن را به تصوری از ذات عقل که نسبت به عقل الهی و آدمی یکی است تبدیل می‌کنند. به همین سبب بود که دانز اسکوتوس بعدها اصرار داشت که می‌توانیم مفاهیم

تک‌معنایی‌ای داشته باشیم که هم در مورد خداوند و هم در مورد مخلوقات قابل اطلاق باشند؛ هرچند در واقعیت در مورد خداوند و مخلوقات هیچ مفهوم تک‌معنایی وجود ندارد. گاهی گفته‌اند که مفاهیم قیاسی و تشبیهی تا اندازه‌های همانند مفاهیم تک‌معنایی و تا اندازه‌ای متفاوت با مفاهیم تک‌معنایی‌اند؛ اما همان مشکل دوباره مطرح می‌شود. عنصر «تشابه» عنصری تک‌معنایی خواهد بود، درحالی‌که عنصر «اختلاف» یا سلبی خواهد بود و یا هیچ مضمونی نخواهد داشت، زیرا از خداوند دارای هیچ تجربهٔ بی‌واسطه‌ای نیستیم که بتوان تصوری از آن به دست آورد. اما بررسی بیشتر این مطلب، در بحث ما از نظریهٔ شناخت قدیس توماس خواهد آمد.[۱]

۶. اشاره به عقل الهی، بالطبع، آدمی را به طرح این پرسش سوق می‌دهد که نظر توماس دربارهٔ نظریهٔ مُثُل الهی چیست. او در وهلهٔ نخست اثبات می‌کند که «باید مثال‌هایی در ذهن الهی وجود داشته باشند»[2]،[3] زیرا خداوند موجودات را نه از روی اتفاق، بلکه از روی عقل و مطابق با مثال نوعی که در ذهن خود دارد، آفریده است. او اظهار می‌دارد که افلاطون در این ادعا که مثال‌ها در هیچ عقلی جای ندارند برخطا بود و ارسطو از این جهت افلاطون را مورد سرزنش قرار داد. در واقع ارسطو، که به آفرینش ارادی خداوند باور نداشت، افلاطون را نه به دلیل مستقل‌دانستن مثال‌ها از ذهن الهی، بلکه به‌دلیل ادعای بقای آن‌ها مستقل از ذهن آدمی، سرزنش کرد؛ خواه کسی به واقعیت ذهنی آن‌ها جدای از اشیا عقیده داشته باشد، خواه به واقعیت عینی آن‌ها به‌مثابهٔ صورت معتقد باشد. بنابراین، توماس در این ادعا که مثال‌ها در ذهن الهی جای دارند پیرو سنتی است که با افلاطون شروع شد، در افلاطون‌گرایی و نوافلاطون‌گرایی قرون وسطا بسط یافت، و در فضای مسیحی در فلسفهٔ آوگوستینوس و پیروان او ادامهٔ حیات داد.

یکی از دلایل این‌که چرا نوافلاطونیان مثال‌ها را در «نوس»، یعنی دومین اقنوم یا نخستین صادر وجود الهی جای دادند، نه در احد یا خداوندی متعالی، این بود که وجود مثال‌های متعدد در خداوند، به نظر آنان، به وحدت الهی لطمه می‌زند. وقتی تنها تمایز واقعی‌ای که توماس می‌توانست در خداوند بپذیرد تمایز بین سه شخص الهی در تثلیث

---

۱. ← فصل سی‌وهشتم؛ بخش ۴.

2. *necesse est ponere in mente divina ideas*

3. *S.T.*, Ia, 15, 1.

بود (و البته او در مقام فیلسوف به این تمایز علاقه‌مند نبود) چگونه می‌توانست این مشکل را برطرف کند؟ پاسخ او این است که از یک منظر، هم‌رأی با آوگوستینوس، باید بگوییم در خداوند مثال‌های بسیار وجود دارد زیرا خداوند به هر شیء جزئی که خلق می‌کند علم دارد، اما از دیدگاهی دیگر در خداوند نمی‌تواند مثال‌های بسیار وجود داشته باشد، زیرا این با بساطت الهی ناسازگار است. مقصود او همین است. اگر منظور فرد از مثالْ اشاره به مضمون و محتوای آن باشد، باید در خداوند وجود مثال‌های بسیار را بپذیرد، زیرا خداوند به چیزهای بسیار علم دارد؛ اما اگر مقصود کسی از مثالْ تعیّن ذهنی، یعنی نوع، باشد در این صورت نمی‌تواند تعدد مثال‌ها را در خداوند بپذیرد، زیرا عقل خداوند عین ذات تقسیم‌ناپذیر اوست و نمی‌تواند پذیرای تعیّنات یا نوعی ترکیب باشد. خداوند ذات الهی خود را نه‌تنها آن‌طور که فی‌نفسه هست، بلکه همچنین آن‌طور که در بیرون از خود در مخلوقاتِ بسیار تقلیدپذیر است، می‌شناسد. همین فعل شناخت، آن‌طور که در خداوند وجود دارد، یگانه و تقسیم‌پذیر است و عین ذات الهی است، اما از آن‌جا که خداوند نه‌تنها ذات خود را به این عنوان که در مخلوقات متعدد تقلیدپذیر است می‌شناسد، بلکه همچنین می‌داند که با علم به ذات خود به مخلوقات متعددی علم دارد، ما می‌توانیم از وجود مثال‌های بسیار در خداوند سخن بگوییم و باید سخن بگوییم، زیرا «مثال» نه با ذات الهی، آن‌طور که فی‌نفسه هست، بلکه به ذات الهی آن‌طور که سرمشق این یا آن شیء است دلالت دارد. و مثالْ سرمشق چیزهای بسیار است. به‌عبارت‌دیگر، صدق یا کذب سخنان ما دربارهٔ خداوند را باید برحسب زبان آدمی ارزیابی کرد. انکار بی‌قیدوشرط وجود مثال‌های بسیار در خداوند، انکار شناخت خداوند از اشیای بسیار است، اما این حقیقت که خداوند ذات خود را به این عنوان می‌شناسد که در مخلوقاتِ بسیار تقلیدپذیر است نباید به‌نحوی بیان شود که بر این دلالت کند که در عقل الهی انواع واقعی متعدد یا وجوه واقعاً متمایزی وجود دارند.[1]

این بحث از مثل الهی سودمند است، زیرا نشان می‌دهد که توماس به‌هیچ‌وجه ارسطویی صرف نیست، بلکه در این خصوص دست‌کم به سنت افلاطونی ـ آوگوستینی وفادار است. در واقع، او هرچند به‌وضوح در می‌یابد که باید مانع هرگونه آسیبی به

1. Cf. *S.T.,* Ia, 15, 1-3; *Contra Gent.*, 1, 53-4.

بساطت الهی شود، به این سخن راضی نیست که بگوید خداوند براساس فعل واحد عقل خود، یک «مثال»، ذات خودش را به این عنوان که در مخلوقات بسیاری تقلیدپذیر است می‌شناسد، بلکه مدعی است که در خداوند مثال‌های بسیار وجود دارند. او قطعاً دلایل خود را برای چنین منظوری ارائه می‌دهد، اما گمان می‌رود که یکی از دلایل ناگفته همانا تحسین او از نحوهٔ سخن آوگوستینوس و آوگوستینیان باشد. باوجوداین، صحیح است که باید تمایزی قائل شد. امروزه وقتی از اصطلاح «مثال» استفاده می‌کنیم بالطبع به مثال ذهنی یا حالت ذهنی اشاره داریم و توماس به این معنا وجود مثال‌های بسیاری را در خداوند که واقعاً از همدیگر متمایز باشند نمی‌پذیرد؛ اما توماس «مثال» را بیشتر به معنای صورت نوعی می‌گرفت و ازآن‌جا که ذات الهی آن‌طور که به عقل الهی مشهور است به این عنوان شناخته می‌شود که در مخلوقات بسیاری تقلیدپذیر است، یعنی سرمشق امور بسیاری است، او خود را محق می‌دید که از کثرت «عقول» در خداوند سخن بگوید؛ هرچند می‌بایست تأکید می‌کرد که این کثرت صرفاً عبارت از علم خداوند به ذات خودش با توجه به تعدد مخلوقات است نه عبارت از تمایزی واقعی در خداوند.

۷. ما از عقل الهی، ارادهٔ الهی، خیر الهی، وحدت، بساطت، و غیره سخن گفته‌ایم. آیا این صفات خداوند واقعاً از همدیگر متمایزند؟ اگرنه، چه توجیهی داریم که از آن‌ها چنان سخن می‌گوییم که گویی از یکدیگر متمایزند؟ صفات خداوند واقعاً از همدیگر متمایز نیستند، زیرا خداوند بسیط است. آن‌ها عین ذات الهی‌اند. عقل الهی نه واقعاً از ذات الهی متمایز است و نه همان ارادهٔ الهی است؛ و عدالت الهی و بخشش الهی نظر به این‌که در خداوند موجودند عین هم‌اند. باوجوداین، صرف‌نظر از این حقیقت که ساختار زبان ما را مجبور می‌سازد که در قالب موضوع و محمول سخن بگوییم، کمال الهی را گویی به‌تدریج درک می‌کنیم. ما شناخت عقلانی از خداوند را فقط با تأمل در مخلوقات، یعنی آثار خداوند، به دست می‌آوریم؛ ازآن‌جا که کمالات مخلوقات، یعنی مظاهر یا تجلیات خداوند در مخلوقات، متفاوت‌اند، برای اشاره به این کمالات متفاوت از اسم‌های متفاوتی استفاده می‌کنیم. اما اگر بتوانیم ذات الهی را آن‌طور که فی‌نفسه هست درک کنیم و اگر بتوانیم به آن نام مناسبی بدهیم، باید تنها از یک نام استفاده کنیم.[1] اما ما

1. *contra Gent.*, 1, 31.

نمی‌توانیم ذات الهی را درک کنیم و آن را فقط از راه مفاهیم مختلف می‌شناسیم. بنابراین، باید برای بیان ذات الهی کلمات مختلفی را به‌کار گیریم؛ هرچند درعین‌حال می‌دانیم واقعیت بالفعلی که با همهٔ این نام‌ها تطابق دارد یک واقعیت بسیط است. اگر ایراد شود که تصور چیزی غیر از آنچه هست تصور غلطی از آن است، پاسخ داده می‌شود که ما وجود شیء را به گونه‌ای غیر از آنچه بالفعل هست تصور نمی‌کنیم، زیرا می‌دانیم که خداوند واقعاً موجود بسیطی است، اما چیزی راکه می‌دانیم غیرمرکب است به‌نحوی مرکب تصور می‌کنیم. مقصود صرفاً این است که عقل‌های ما متناهی و قیاس‌محورند و خداوند را جز از راه تجلیات متفاوت او در مخلوقات نمی‌توانند درک کنند. بنابراین، شناخت ما از خداوند غیرتام و ناقص است، اما غلط نیست.[1] در واقع برای مفاهیم مرکب و متمایز ما، در خداوند اصل و مبنای معینی وجود دارد، اما این اصل نه وجود تمایزی واقعی در خداوند بین صفات الهی، بلکه صرفاً کمال نامتناهی اوست که، دقیقاً به سبب دامنهٔ نامتناهی‌اش، ذهن آدمی نمی‌تواند آن را در مفهوم واحدی درک کند.

۸. طبق نظر توماس[2] مناسب‌ترین نام برای خداوند نامی است که از بوته‌ای شعله‌ور به‌گوش موسی می‌رسد:[3] «من آنم که هستم».[4] در خداوند بین ذات و وجود هیچ تمایزی نیست، او وجود خود را دریافت نمی‌کند، بلکه وجودِ خود اوست؛ ماهیت او عین وجود است. اما هیچ مخلوقی عاری از تمایز بین ذات و وجود نیست. هر مخلوقی خیر است و هر مخلوقی واقعی است، اما هیچ مخلوقی وجود خودش نیست؛ وجود داشتن ذاتی هیچ مخلوقی نیست. خود وجود، «وجود مطلق»[5]، ذات خداوند است؛ و نامی که از آن ذات انتزاع می‌شود مناسب‌ترین نام خداوند است. مثلاً خداوند خیریت است و خیر او عین ذات اوست، اما خیر، در تجربهٔ ما آدمیان، ناشی از وجود و همراه با «وجود» است؛ خیر هرچند کاملاً متمایز نیست، به‌عنوان امری ثانوی تصور می‌شود؛ اما گفتن این‌که خداوند «وجود مطلق» است، گویی ارائه و بیان ذات و ماهیت اوست. هر نام دیگری

---

1. Cf. *S.T.* Ia, 13, 12, *in corpore* and *ad* 3.

2. *S.T.* Ia, 13, 11; *Contra Gent.* 1, 22.

۳. سِفر خروج، ۳، ۱۴.

4. *Qui est*

5. ipsum esse

به‌نحوی نامناسب و نارساست. مثلاً اگر بگوییم که خداوند عدالت نامتناهی است، چیزی را می‌گوییم که صادق است؛ اما همان‌طور که عقل‌های ما بالضروره عدالت و رحمت را متمایز می‌سازند، حتی اگر بدانیم که در خداوند یکسان‌اند، این سخن که خداوند عدالت نامتناهی است بیانی غیرتام و نارسا از ذات الهی است. نام‌هایی که در بحث از خداوند به‌کار می‌گیریم از تجربهٔ ما از صورت‌های معیّن سرچشمه می‌گیرند و عمدتاً همین صورت‌ها را بیان می‌کنند؛ اما این نام که «او آنی است که هست» نه به صورتی معیّن، بلکه به «اقیانوس بیکران جوهر» دلالت دارد.

فصل سی‌وششم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۶: آفرینش

آفرینش از عدم ـ تنها خداوند بر آفرینش تواناست ـ آفرینش خداوند اختیاری است ـ انگیزهٔ آفرینش ـ عدم امکان آفرینش از ازل اثبات نشده است ـ آیا خداوند می‌توانست یک‌مجموعهٔ بالفعل نامتناهی بیافریند؟ ـ قدرت مطلق الهی ـ مسئلهٔ شر

۱. ازآن‌جا که خداوند نخستین علت جهان است و ازآن‌جا که موجودات متناهی موجودات ممکن‌الوجودی هستند که وجودشان را به موجودی واجب‌الوجود مدیون‌اند، موجودات متناهی باید به‌واسطهٔ آفرینش از خداوند ناشی شده باشند. به‌علاوه، این آفرینش باید آفرینش از عدم باشد. اگر مخلوقات از ماده‌ای سابق‌الوجود به وجود آمده باشند، این ماده یا خود خدا یا چیزی غیر از خدا خواهد بود. اما خداوند نه می‌تواند مادهٔ آفرینش باشد، زیرا بسیط و روحانی و تغییرناپذیر است، و نه می‌تواند چیزی مستقل از علت نخستین باشد. پس فقط یک واجب‌الوجود می‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین، خداوند مطلقاً متقدم است؛ و اگر نتواند تغییر یابد، نتواند خود را در

آفرینش متظاهر سازد، باید جهان را از عدم آفریده باشد. نباید تصور کرد که این عبارت دال بر این است که عدمْ ماده‌ای است که خداوند جهان را از آن ساخته است. وقتی گفته می‌شود خداوند جهان را از عدم آفرید، یا مقصود این است که نخست چیزی نبود و بعد چیزی به‌وجود آمد، یا مقصود این است که تعبیر از عدم را باید با تعبیر «نه از چیزی» معادل دانست. بنابراین، این ایراد که از عدمْ عدم برمی‌آید بی‌ربط است، زیرا عدم نه علت فاعلی و نه علت مادی تلقی می‌شود؛ خداوند علت فاعلی آفرینش است و هیچ علت مادی‌ای وجود ندارد.[1] بنابراین، آفرینش به معنای دقیق کلمه یک حرکت یا تغییر نیست؛ و ازآن‌جاکه آفرینشْ حرکت نیست، در فعل آفرینشْ توالی‌ای وجود ندارد.

آفرینش، اگر برحسب فعل آفرینش، یعنی با نظر به مخلوق لحاظ شود، عبارت از ربط و نسبت واقعی با خداوند به‌مثابهٔ مبدأ موجود مخلوق است. هرمخلوقی، با نظر به این حقیقت که مخلوق است، دارای نسبتی واقعی با خداوند در مقام خالق است. اما نمی‌توان از طرف دیگر استدلال کرد که خداوند دارای نسبت واقعی با مخلوق است. چنین نسبتی، در خداوند، یا عین جوهر الهی یا عرضی در خداوند خواهد بود؛ اما جوهر الهی ضرورتاً نمی‌تواند با مخلوقات نسبت داشته باشد، زیرا در آن صورت خداوند برای نفس وجود خودش به‌نحوی به مخلوقات وابسته خواهد بود، درحالی‌که از سوی دیگر، خداوند، چون مطلقاً بسیط است، نمی‌تواند محل اعراض یا دارای اعراض باشد.[2] این سخن که خداوندِ خالق دارای هیچ ربط و نسبت واقعی با مخلوقات نیست مطمئناً در بدو امر بسیار عجیب می‌نماید، زیرا ممکن است به نظر برسد نتیجهٔ آن این است که خداوند هیچ توجهی به مخلوقات خودش ندارد؛ اما نتیجهٔ کاملاً منطقی مابعدالطبیعه و نظریهٔ ذات الهی توماس همین است. توماس احتمالاً نمی‌توانست این را بپذیرد که خداوند به‌واسطهٔ جوهر خودش با مخلوقات نسبت دارد، زیرا در این صورت نه‌تنها آفرینش بالضروره ازلی می‌شد ــ و ما از ناحیهٔ وحی می‌دانیم که ازلی نیست ــ بلکه خداوند نمی‌توانست جدای از مخلوقات وجود داشته باشد. خداوند و مخلوقات یک کلیت را تشکیل می‌دادند و توضیح پیدایش و تباهی مخلوقاتِ جزئی غیرممکن می‌شد. از سوی

---

۱. دربارهٔ معنای «خلق از عدم» (creatio ex nihilo) ← *De Potentia*, 3, 1, *ad* 7; *S.T.*, Ia, 45, 1, *ad* 3.

2. *Contra Gent.*, 2, 11-13; *S.T.*, Ia, 45, 3; *De Potentia*, 3, 3.

دیگر، اگر کسی از نسبت به‌عنوان یکی از مقولات نه‌گانه عَرَضی سخن بگوید، چنین نسبتی نیز در خداوند غیرقابل قبول است. درست است که تحصیل چنین عَرَضی زمینه‌ساز آفرینش در زمان است، اما اگر خداوند فعل محض و خالی از قوه است چنین تحصیلی در خداوند غیرممکن است. بنابراین برای توماس غیرممکن بود بپذیرد که خداوندِ خالق دارای نسبت واقعی با مخلوقات است؛ او می‌بایست می‌گفت که این نسبت تنها یک «نسبت عقلی»[1] است، که عقل آدمی به خداوند نسبت می‌دهد. با این حال، این اسناد پذیرفتنی است، زیرا خداوند خالق است و ما این حقیقت را بدون این‌که طوری سخن بگوییم که گویی خداوند با مخلوقات نسبت دارد نمی‌توانیم به زبان آدمی بیان کنیم. مطلب مهم این است که وقتی ما از نسبت مخلوقات با خداوند و نسبت خداوند با مخلوقات سخن می‌گوییم، باید به خاطر داشته باشیم که مخلوقات‌اند که به خداوند وابسته‌اند نه این‌که خداوند به مخلوقات وابسته باشد؛ در نتیجه، نسبت واقعی بین آن‌ها، که نسبت وابستگی است، تنها در مخلوقات یافت می‌شود.

۲. توانایی آفرینش منحصراً متعلق به خداوند است و نمی‌تواند به مخلوقی انتقال یابد.[2] دلیل این‌که برخی فیلسوفان، مثل ابن سینا، موجوداتی واسطه را مطرح کردند این بود که آنان آفریدگاربودن خداوند را ناشی از ضرورتی طبیعی می‌دانستند، به‌طوری که باید بین بساطت مطلق الوهیت متعالی و تعدد مخلوقات مراتبی بینابینی وجود داشته باشد؛ اما آفرینش خداوند از روی ضرورت طبیعی نیست و هیچ دلیلی بر این نیست که او نباید مخلوقات متعدد را مستقیماً بیافریند. پتروس لومباردی تصور می‌کرد که خدا می‌تواند توانایی آفرینش را به مخلوق اعطا کند به‌نحوی‌که مخلوق بتواند همچون یک ابزار و نه طبق نیروی خودش عمل نماید؛ اما این غیرممکن است، زیرا اگر بناست که مخلوق به‌نحوی در آفرینش سهیم باشد، نیرو و فعالیت خود او دست‌اندرکار خواهد بود و این نیرو، چون همانند خود مخلوق متناهی است، نمی‌تواند فعلی را که نیازمند نیرویی نامتناهی است، فعلی را که باید بر ورطهٔ نامتناهی بین لاوجود و وجود پلی بزند، به انجام برساند.

۳. اما اگر آفرینش خداوند از روی ضرورت طبیعی نیست، چگونه است؟ موجودی

1. *relatio rationis* 2. Cf. *De Potentia*, 3, 4.

عقلانی که به‌اصطلاح در او هیچ عنصری از ناآگاهی نیست، بلکه کاملاً به ذات خویش روشن و «خودسالار» است، نمی‌تواند جز مطابق با حکمت و شناخت کامل عمل کند. به عبارت ساده‌تر، فعل خداوند باید برای انگیزه‌ای، برحسب هدفی و خیری، باشد، اما ماهیت خداوند نه‌تنها عقل نامتناهی، بلکه همچنین ارادهٔ نامتناهی است و این اراده مختار و آزاد است. خداوند بالضروره محب خویش است، زیرا خود او خیر نامتناهی است، اما اشیای متمایز از او برای او ضروری نیستند، زیرا او، در مقام کمال لایتناهی، مستغنی بالذات است؛ ارادهٔ او در خصوص آن‌ها مختار است. بنابراین، هرچند می‌دانیم که عقل و ارادهٔ خداوند واقعاً از ذات او متمایز نیستند، ناگزیریم بگوییم که خداوند یک چیز یا غایتی را که خیر تصور می‌کند از روی اختیار برمی‌گزیند. زبان مورد استفاده مطمئناً انسان‌انگارانه یا تشبیهی است، ولی ما فقط زبان آدمی را در اختیار داریم و نمی‌توانیم این حقیقت را بیان کنیم که خداوند جهان را از روی اختیار آفرید بدون این‌که آشکار سازیم که فعل ارادی که آفرینش خداوند براساس آن است نه فعلی کور بود نه ضروری، بلکه فعلی بود که، به بیان متعارف، تابع درک خیر است، یعنی به‌عنوان خیر درک می‌شود هرچند نه همچون خیری که برای خداوند ضروری است.

۴. انگیزه‌ای که خداوند به‌خاطر آن به آفرینش پرداخت چه بود؟ چون خداوند دارای کمال نامتناهی است آفرینش او نمی‌تواند به‌خاطر کسب چیزی برای خود او باشد. آفرینش او نه برای کسب چیزی، بلکه برای اعطا و افاضهٔ خیر او بود («او فقط در نظر دارد کمالش را که خیر اوست انتقال دهد»[1]).[2] پس وقتی گفته می‌شود که خداوند جهان را برای ظهور جلال خود آفرید این سخن را نباید به این معنا گرفت که خداوند نیازمند چیزی بود که قبلاً نداشت، چه رسد به این‌که خواسته باشد ــ اگر بتوان بدون بی‌حرمتی چنین سخن گفت ــ ستایشگرانی برای خود فراهم آورد؛ بلکه بیشتر به این معناست که ارادهٔ خداوند نمی‌تواند به چیزی غیر از خداوند متکی باشد، و خود او به‌عنوان خیر نامتناهی باید غایت فعل نامتناهی و ارادی‌اش باشد، و این‌که غایت در مورد فعل آفرینش خیریت خود اوست از آن حیث که به موجودات بیرون از او قابل انتقال است.

---

1. *intendit solum communicare suam perfectionem quae est ejus bonitas*

2. *S.T.*, Ia, 44, 4.

خیر الهی در همهٔ مخلوقات نمایان می‌شود، هرچند مخلوقات ذی‌شعور به‌نحو خاص خود خداوند را غایت خود می‌دانند، زیرا آنان می‌توانند خداوند را بشناسند و عاشق او شوند. همهٔ مخلوقات با نمایاندن و سهیم‌شدن در خیر الهیْ خداوند را تجلیل و تسبیح می‌کنند، حال‌آن‌که مخلوقات ذی‌شعور می‌توانند آگاهانه قدردان و عاشق خیر الهی باشند. بنابراین، جلال الهی، تجلی خیر الهی، چیزی جدا از خیر مخلوقات نیست، زیرا مخلوقات با متجلی‌ساختن خیر الهی، به غایت خودشان نایل می‌شوند و برای خودشان بهترین کار را انجام می‌دهند.[1]

۵. این‌که خداوند جهان را از روی اختیار آفرید، به‌خودی‌خود نشان نمی‌دهد که جهان را در زمان آفریده و زمان آغازی داشته است؛ چون خداوند ازلی است شاید جهان را از ازل آفریده است. توماس نمی‌پذیرد که چنین فرضی غیرممکن باشد. او بر این باور بود که از نظر فلسفی می‌توان اثبات کرد جهان از عدم آفریده شده است، اما معتقد بود که هیچ‌یک از برهان‌های فلسفی که برای اثبات این امر اقامه شده‌اند که آفرینش در زمان رخ داده است و نظراً، یک آنِ زمانیِ نخستین قابل تشخیص وجود دارد قطعیت ندارند ــ و از این حیث، او در مقابل قدیس آلبرتوس قرار می‌گرفت. از سوی دیگر، توماس، برخلاف ابن رشدیان، معتقد بود که از نظر فلسفی نمی‌توان اثبات کرد که جهان نمی‌تواند در زمان شروع شده باشد و این‌که آفرینش در زمان غیرممکن است. به‌عبارت‌دیگر، گرچه توماس کاملاً می‌دانست که جهان واقعاً در زمان و نه از ازل آفریده شده است، اعتقاد داشت که این حقیقت فقط از راه وحی معلوم شده است و فیلسوف نمی‌تواند این مسئله را حل‌وفصل کند که آیا جهان حادث است یا قدیم. بنابراین او، برخلاف معترضین، به امکان (تا آن‌جا که بتوانیم دریابیم) آفرینش از ازل معتقد بود. عملاً معنای این سخن آن است که او اثبات کرد ــ یا دست‌کم خرسند بود که می‌تواند اثبات کند ــ که نوع استدلالی که قدیس بوناونتورا برای اثبات عدم امکان آفرینش از ازل اقامه کرده بود غیرقطعی و ناقص است. اما اشاره به پاسخ‌های توماس نیز غیرضروری است، زیرا این پاسخ‌ها، یا دست‌کم برخی از آن‌ها، قبلاً آن‌جا که فلسفهٔ بوناونتورا را بررسی می‌کردیم

1. Cf. *S.T.*, Ia, 65, 2.

مورد اشاره قرار گرفتند.[1] فعلاً همین‌قدر کافی است که یادآوری کنیم توماس در مفهوم سلسله‌ای بی‌آغاز هیچ تناقضی نمی‌دید. به نظر او این سؤال که آیا برای جهان ممکن است زمانی لایتناهیٰ را گذرانده باشد مطرح نمی‌شود، زیرا اگر در سلسله‌ای لایتناهی حدّ نخستینی وجود نداشته باشد دقیقاً هیچ گذری از میان این سلسله وجود نخواهد داشت. به‌علاوه، به نظر توماس یک سلسله می‌تواند «از لحاظ تقدم»[2] نامتناهی و «از لحاظ تأخر»[3] متناهی باشد و می‌توان افزود که این سلسله، در نهایت، متناهی است. به‌طور کلی، بین به‌وجودآمدن و از ازل وجودداشتن هیچ تناقضی نیست؛ اگر خداوند ازلی است، بر آفرینش از ازل تواناست.

از سوی دیگر، توماس استدلال‌هایی را که ارائه شده‌اند تا اثبات کنند که جهان باید از ازل آفریده شده باشد رد می‌کند. «ما باید، همان‌طور که ایمان کاتولیکی تعلیم می‌دهد، به‌جد معتقد باشیم که جهان همواره وجود نداشته است. و بر این موضع نمی‌توان از راه برهانی طبیعی فائق آمد.»[4] مثلاً می‌توان دلیل آورد که چون خداوند علت جهان است و چون خداوند ازلی است، جهان، یعنی معلول خداوند، نیز باید ازلی باشد. چون خداوند نمی‌تواند تغییر یابد، چون خداوند دارای عنصری از امکان نیست و نمی‌تواند تعیّنات و حالات جدیدی را بپذیرد، فعل خلاقه، فعل ارادی خداوند بر آفرینش، باید ازلی باشد. بنابراین، معلول این فعل هم باید ازلی باشد. البته توماس باید بپذیرد که فعل خلاقه من‌حیث‌هی، یعنی فعل ارادی خداوند، ازلی است، زیرا عین ذات الهی است؛ اما او مدعی است که نتیجهٔ حاصله صرفاً این است که خداوند از ازل اراده کرده بود که جهان را بیافریند، نه این‌که جهان از ازل به‌وجود آمده است. اگر این مطلب را صرفاً در مقام فیلسوف بررسی کنیم، یعنی اگر از این شناختمان، که از راه وحی به دست آمده است، صرف‌نظر کنیم که خداوند جهان را واقعاً در زمان آفریده است، کل آنچه می‌توانیم بگوییم این است که ممکن است خداوند از روی اختیار از ازل اراده کرده باشد که جهان را در زمان به‌وجود آورد، یا ممکن است خداوند از روی اختیار از ازل اراده کرده باشد که جهان را در زمان به وجود آورد، یا ممکن است خداوند از روی اختیار از ازل اراده کرده

۱. صص ۵-۲۶۲.

2. *ex parte ante*

3. *ex parte post*

4. *De Potentia*, 3, 17.

باشد که جهان را از ازل به وجود آورد. ما مجاز نیستیم نتیجه بگیریم که خداوند «باید» از ازل اراده کرده باشد که جهان از ازل وجود داشته باشد. به‌عبارت‌دیگر، فعل خلاقهٔ خداوند یقیناً ازلی است، اما معلول خارجی این فعل تابع ارادهٔ خداوند خواهد بود، و اگر خداوند اراده می‌کرد که معلول خارجی «وجودی بعد از عدم» داشته باشد، دارای «وجودی ازلی» نخواهد بود؛ حتی اگر فعل خلاقه، که دقیقاً همان فعل در خداوند باشد، ازلی باشد.[1]

۶. یکی از دلایلی که بوناونتورا ارائه کرد برای اثبات این‌که جهان باید در زمان آفریده شده باشد و نمی‌تواند مخلوق ازلی باشد این بود که اگر جهان از ازل آفریده شده بود اکنون باید بی‌نهایت نفوس انسانی نامیرا وجود داشته باشند و وجود یک مجموعهٔ بالفعل نامتناهی غیرممکن است. اعتقاد و نظر توماس دربارهٔ توانایی خداوند بر آفرینش مجموعه‌ای نامتناهی چه بود؟ این سؤال در ارتباط با «انبوهی فراتر از جنس کمّیت»[2] مطرح می‌شود، زیرا توماس در ردّ امکان کمیت نامتناهی تابع ارسطو بود. قدیس در رسالهٔ دربارهٔ حقیقت[3] اظهار می‌دارد که تنها دلیل معتبر این سخن که خداوند نمی‌توانست کثرت نامتناهی بالفعلی بیافریند وجود ناسازگاری یا تناقض ذاتی در مفهوم چنین نامتناهی‌ای است، اما او هرگونه حکمی در این باب را به تأخیر می‌اندازد. او در جامع علم کلام[4] صریحاً تصدیق می‌کند که مجموعهٔ بالفعل نامتناهی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا هر مجموعهٔ مخلوقی باید دارای تعداد معیّنی باشد و حال‌آن‌که مجموعهٔ نامتناهی دارای تعدادی معیّن نیست. او در رسالهٔ دربارهٔ ازلی‌بودن جهان در ردّ معترضین، به هنگام پرداختن به ایرادی بر امکان آفرینش ازلی جهان که در آن صورت باید بی‌نهایت نفوس انسانی نامیرا وجود داشته باشند، پاسخ می‌دهد که خداوند ممکن است جهان را بدون آدمی آفریده باشد، یا خداوند می‌توانست جهان را از ازل آفریده باشد ولی آدمی را فقط وقتی‌که می‌خواست آفرید، حال‌آن‌که از سوی دیگر «هنوز اثبات نشده است که خداوند عملاً نمی‌تواند نامتناهی را بیافریند». همین آخرین سخن شاید بر تغییر فکر توماس یا

---

۱. دربارهٔ این مطلب ← *Contra Gent.*, 2, 31-7; *S.T.*, Ia, 46, 1; *De Potentia*, 3, 17; *De aeternitate mundi contra murmurantes*.

2. *extera genus quantitatis*

3. 2, 10.

4. Ia, 7, 4; 1, 46, *ad* 8.

تردید او در مورد اعتبار استدلال پیشین خود او دلالت داشته باشد، اما او آنچه را که در جامع علم کلام گفته است صریحاً یادآوری نمی‌کند و این شاید چیزی بیش از «برهان له یا علیه عقیدهٔ یک شخص»[1] نباشد: «شما هنوز اثبات نکرده‌اید که وجود مجموعه‌ای نامتناهی غیرممکن است». درهرحال با توجه به این سخن جامع علم کلام و با توجه به قرابت زمانی دربارهٔ ازلی‌بودن جهان با نخستین بخش جامع علم کلام، به نظر می‌رسد بی‌ملاحظگی است بیش از این را نتیجه بگیریم که تردید توماس در خصوص این‌که مجموعه‌ای نامتناهی در عمل غیرممکن است تردیدی قابل اعتناست.

۷. اشاره به این‌که خداوند بر آفرینش مجموعهٔ بالفعل نامتناهی توانا یا ناتوان است بالطبع سؤال کلی‌تری را دربارهٔ معنا و مفهوم قدرت مطلق الهی پیش می‌آورد. اگر قدرت مطلق به معنای توانایی در هر کاری باشد، خداوند چطور می‌تواند قادر مطلق باشد اگر نتواند کاری کند که آدمی اسب باشد یا آنچه اتفاق افتاده است اتفاق نیفتد؟ توماس در پاسخ، قبل از هر چیزی اظهار می‌کند که صفت الهی قدرت مطلق به این معناست که خداوند می‌تواند هر امر ممکنی را انجام دهد. اما در ادامه می‌گوید «هر آنچه ممکن است» را نباید با «هر آنچه برای خداوند ممکن است» یکی گرفت، زیرا در این مورد وقتی می‌گوییم که خداوند قادر مطلق است مقصود ما باید این باشد که خداوند قادر بر هر آن چیزی است که بر آن‌ها تواناست ـ سخنی که اطلاعات تازه‌ای به ما نمی‌دهد. پس عبارت «هر آنچه ممکن است» را چطور باید بفهمیم؟ آن چیزی ممکن است که در وجود دارای ناسازگاری ذاتی نباشد، به‌عبارت‌دیگر، وجودش مستلزم تناقض نباشد. آنچه در مفهوم خودش مستلزم تناقض است نه بالفعل و نه ممکن است، بلکه غیرموجود است. مثلاً این‌که انسان درحالی‌که انسان است باید اسب هم باشد مستلزم تناقض است؛ انسان ناطق است، اسب غیرناطق، و ناطق و غیرناطق نقیضین‌اند. مطمئناً می‌توانیم از اسبی انسان‌مانند یا انسانی اسب‌مانند سخن بگوییم، اما این تعبیر بر چیزی، اعم از بالفعل یا ممکن، دلالت ندارد؛ این‌ها صرفاً تعابیر پوچ و یاوه‌اند و بر چیز قابل تصوری دلالت ندارد. پس این سخن که قدرت مطلق خداوند به این معناست که خداوند می‌تواند هرآنچه راکه ممکن است انجام دهد بر محدودیت قدرت خدا دلالت ندارد، زیرا قدرت

---

1. *argumentum ad hominem*

فقط در قبال امر ممکن معنا پیدا می‌کند. هر آنچه دارای وجود است یا می‌تواند دارای وجود باشد متعلّق قدرت مطلق الهی است، اما آنچه ذاتاً متناقض است اصلاً چیزی نیست. «بنابراین بهتر است بگوییم آنچه را که مستلزم تناقض است نمی‌توان انجام داد، نه آن‌که خداوند نمی‌تواند انجام دهد.»[۱]

اما نباید تصور کرد اصل تناقضی وجود دارد که علاوه بر خداست و خداوند تابع آن است همان‌طور که خدایان یونانی تابع «مویرا»[۲] یا تقدیر بودند. خداوند وجود متعالی است، «وجود مطلق قیوم»[۳]؛ و ارادهٔ او بر آفرینشْ اراده بر آفرینش شبیه به خودش است، یعنی چیزی که بتواند بهره‌مند از وجود باشد. آنچه مستلزم تناقض است بیشترین دوری را از وجود دارد؛ نه به خداوند و نه به هیچ موجودی شبیه است و نه اصلاً می‌تواند شبیه باشد. اگر خداوند می‌توانست آنچه را که متناقض با خود است اراده کند، می‌توانست از ذات خودش دست بکشد، می‌توانست آنچه را که هیچ شباهتی به او ندارد، آنچه را که اصلاً هیچ چیزی نیست، آنچه را که کاملاً غیر قابل تصور است، دوست داشته باشد. اما اگر خداوند بتواند بدین‌نحو عمل کند، خداوند نخواهد بود. خداوند تابع اصل تناقض نیست، بلکه اصل تناقض بر ذات خداوند مبتنی است. پس این فرض قدیس پتروس دامیانوس[۴] (یا لی‌یف چستوف)[۵] که خداوند فراتر از اصل تناقض است، به این معنا که می‌تواند چیزی را که ذاتاً متناقض است انجام دهد، عین این فرض است که خداوند می‌تواند به‌نحوی ناسازگار و مخالف با ذات خودش عمل کند، و این فرض نامعقولی است.[۶]

اما این بدان معنی نیست که خداوند فقط آنچه را که عملاً انجام می‌دهد می‌تواند انجام بدهد. یقیناً این درست است که چون خداوند عملاً اراده‌کنندهٔ نظام اشیائی است که آفریده است و بالفعل وجود دارند نمی‌تواند نظام دیگری را اراده کند، زیرا ارادهٔ الهی برخلاف اراده‌های محدود ما که می‌توانند تغییر یابند غیرقابل تغییر است؛ اما سؤال نه دربارهٔ قدرت «بنا به فرض»[۷] الهی، یعنی بنا بر این فرض که خداوند قبلاً انتخاب کرده است، بلکه دربارهٔ قدرت مطلق الهی است، یعنی این‌که آیا خداوند مجبور به ارادهٔ نظام

---

1. Cf. *S.T.*, Ia, 25, 3-4; *De Potentia*, 1, 7.
2. *Moira*
3. *ipsum esse subsistens*
4. St. Peter Damian
5. Leo Chestov
6. Cf. *Contra Gent.*, 1, 84.
7. *ex suppositione*

فعلی‌ای بوده است که مورد ارادهٔ اوست یا این‌که می‌توانست نظام دیگری را اراده کرده باشد. پاسخ این است که تعلق ارادهٔ خداوند بر همین نظام فعلی موجوداتْ ضروری نبود؛ و دلیل آن این است که غایت آفرینشْ خیر الهی‌ای است که چنان از هر نظام مخلوقی فراتر است که بین نظامی معیّن و غایت آفرینش رابطه‌ای ضروری وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. خیر الهی و نظام مخلوق غیرقابل مقایسه‌اند؛ و نمی‌تواند هیچ نظام مخلوق واحد، هیچ جهان مخلوق واحدی، وجود داشته باشد که برای خیری الهی که نامتناهی و مستغنی از هر افزایشی است ضروری باشد. اگر نظام مخلوقی با خیر الهی، یعنی با غایت، متناسب بود، لازم می‌آمد که حکمت الهی همین نظام به‌خصوص را برگزیند؛ اما چون خیر الهی نامتناهی است و آفرینش بالضروره متناهی است، هیچ نظام مخلوقی نمی‌تواند با خیر الهی کاملاً متناسب باشد.[1]

از مطالب فوق، پاسخ به این سؤالات که آیا خداوند می‌توانست موجوداتی بهتر از آنچه آفریده است بیافریند یا می‌توانست موجوداتی را که آفریده است بهتر از آنچه هستند بیافریند آشکار می‌شود.[2] به یک معنا خداوند باید همواره به بهترین نحو ممکن عمل کند، زیرا فعل خداوند عین ذات او و خیر نامتناهی است؛ اما از این نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که متعلق خارجی فعل خداوند، یعنی مخلوقات، باید بهترین ممکن‌الوجودها باشند و خداوند، به سبب خیر بودنش، اگر اصلاً بناست جهانی ایجاد کند، مجبور است که بهترین جهان ممکن را ایجاد کند. چون قدرت خداوند نامتناهی است، همواره می‌تواند جهانی بهتر از جهانی که خداوند عملاً می‌آفریند وجود داشته باشد؛ و این راز اوست که چرا ایجاد نظام آفرینش به‌خصوصی را برگزیده است. بنابراین، توماس می‌گوید که به بیان کلی خداوند می‌توانست چیزی بهتر از هر چیز مفروضی را بیافریند. اما اگر این سؤال در مورد جهان موجود مطرح شود، باید فرقی گذاشت. خداوند نمی‌توانست چیز معیّنی را از جهت جوهر یا ذاتش بهتر از آنچه که بالفعل هست بیافریند، زیرا همین به معنای آفرینش چیز دیگری خواهد بود. مثلاً حیات عقلانی فی‌نفسه کمالی برتر از حیات حسی صرف است؛ اما اگر خداوند بنا بود که اسبی

1. Cf. *S.T.*, Ia, 19, 3; 1, 25, 5; *Contra Gent.*, 2, 26-7; *De Potentia*, 1, 5.
2. *S.T.*, Ia, 25, 6.

ناطق بیافریند آن دیگر اسب نمی‌بود و در این مورد نمی‌توان گفت که خداوند اسب را کامل‌تر کرده است. همچنین، اگر خداوند نظام جهان را تغییر دهد، همان جهان نخواهد بود. از سوی دیگر، خداوند می‌توانست چیزی را بالعرض بهتر و کامل‌تر کند؛ مثلاً می‌توانست سلامت جسمانی آدمی یا، در نظام فراطبیعی، فیض خود را افزایش دهد.

بنابراین آشکار است که توماس با «خوش‌بینی» لایبنیتس یا اعتقاد به این‌که این جهان بهترین جهان ممکن در میان همهٔ جهان‌های ممکن‌الوجود است موافق نیست. با توجه به قدرت مطلق الهی به نظر نمی‌رسد که عبارت «بهترین جهان در میان همهٔ جهان‌های ممکن‌الوجود» معنای زیادی داشته باشد. این عبارت فقط وقتی دارای معناست که فرض آدمی از ابتدا این باشد که آفرینش خداوند ناشی از ضرورت ذاتی اوست؛ و در نتیجه چون خداوند خودِ خیر است، لذا جهانی که از او نشئت می‌گیرد بالضروره باید بهترین جهان ممکن باشد. اما اگر آفرینش خداوند ناشی از ضرورت ذاتی نباشد، بلکه برطبق اساس ذات و ماهیت خداوند، براساس عقل و اراده، یعنی از روی اختیار، باشد، و اگر خداوند قادر مطلق باشد، باید همواره برای خداوند ممکن باشد که جهان بهتری بیافریند. در این صورت چرا خداوند همین جهان به‌خصوص را آفرید؟ این سؤالی است که نمی‌توانیم پاسخ کاملی به آن بدهیم، هرچند که مسلماً می‌توانیم بکوشیم به این سؤال پاسخ دهیم که چرا خداوند جهانی را آفرید که دربردارندهٔ رنج و شر است. یعنی می‌توانیم بکوشیم که به مسئلهٔ شر پاسخ دهیم، مشروط بر این‌که به خاطر داشته باشیم که، به سبب محدودیت و نقص عقل‌های ما و این حقیقت که نمی‌توانیم به قصد و طرح‌های الهی پی ببریم، نمی‌توان انتظار داشت که در این جهان راه حل جامعی برای این مسئله به دست آوریم.

۸. خداوند به هنگام ارادهٔ این جهان ارادهٔ شرور موجود در آن را نداشت. خداوند بالضروره عاشق ذات خویش است، ذاتی که خیر نامتناهی است، و او از روی اختیار آفرینش را به‌مثابهٔ افاضهٔ خیر خویش اراده می‌کند؛ او نمی‌تواند دوستدار چیزی متضاد و در مقابل خیر یعنی شر باشد. اما آیا خداوند، به عبارت انسانی، شرور موجود در جهان را پیش‌بینی کرده بود؛ و اگر به شرور موجود در جهان از قبل علم داشت و باوجوداین آفرینش جهان را اراده کرد، آیا شرور موجود در جهان را اراده نکرد؟ اگر شر امر عینی محصلی یعنی چیزی مخلوق است، پس باید به خداوند خالق منسوب باشد، زیرا

برخلاف تصور مانویان مبدأ اعلای شر وجود ندارد؛ اما شر امر ایجابی و محصل نیست؛ شر، همچنان‌که توماس به تبع فلوطین تعلیم می‌دهد، نوعی «فقدان» است. شر یک «چیز»[1] محصل ایجابی نیست و خداوند نمی‌تواند آن را خلق کرده باشد، زیرا خلق‌کردنی نیست، مگر به صورت فقدان در چیزی که خودش، به‌عنوان موجود، خیر است. به‌علاوه، شر من‌حیث‌هی نمی‌تواند حتی متعلق ارادهٔ آدمی باشد، زیرا متعلق اراده بالضروره خیر یا چیزی ظاهراً خیر است. توماس می‌گوید زناکار دقیقاً ارادهٔ شر، یعنی گناه بماهو گناه را ندارد؛ او خواهان لذت حسی عملی است که مستلزم شر است. می‌توان ایراد گرفت که برخی مردم به تبهکاری شریرانه‌ای گرفتارند و دقیقاً به این دلیل مرتکب افعالی شده‌اند که آن افعال بی‌حرمتی به خداوندند؛ اما حتی در این مورد هم خیری آشکار، مثلاً آزادی کاملی، وجود دارد که متعلق اراده است: تقابل شر با خداوند یک خیر به نظر می‌رسد و «تحت نوع خیر»[2] اراده می‌شود. بنابراین هیچ اراده‌ای نمی‌تواند طالب شر بماهو شر باشد و باید گفت خداوند، با آفریدن جهانی که شرورِ آن را «پیش‌بینی کرده بود»، نه شرور، بلکه جهانی را اراده کرده است که من‌حیث‌هی خیر است و اراده کرده است شروری را که «پیش‌بینی کرده بود» مجاز بداند.

باوجوداین نباید تصور کرد که توماس، با اعتقاد به این نظریه که شر بماهو شر نوعی فقدان است، منظورش اشاره به این است که شر غیرواقعی است؛ به این معنا که توهم است. این کاملاً بدفهمی دیدگاه اوست. شرْ «موجود»[3] نیست، به این معنا که تحت یکی از مقولات دهگانهٔ وجود باشد؛ اما پاسخ به این سؤال که آیا شر وجود دارد یا نه، باید مثبت باشد. این کاملاً متناقض‌نماست، اما مقصود توماس این است که شر به‌عنوان فقدان خیر وجود دارد نه اصالتاً همچون موجودی واقعی. مثلاً فقدان توانایی دیدن، فقدانی در یک سنگ نیست، زیرا دیدن در شأن سنگ نیست و «کوری» در سنگ صرف عدم قدرتی است که با ذات سنگ ناسازگار است، اما کوری آدمی نوعی فقدان است، یعنی عدم چیزی است که به کمال ذات آدمی مربوط است. اما این کوری، موجودی واقعی نیست؛ فقدان بینایی است؛ ولی این فقدان وجود دارد، واقعی است، به‌هیچ‌وجه توهم و خیالی غیرواقعی نیست. فقدان جدای از موجودی که در آن موجود است دارای

---

1. *aliquid* 2. *sub specie boni* 3. *entitas*

هیچ معنا یا وجودی نیست، اما فقدان ازآن‌جاکه در آن موجود وجود دارد کاملاً واقعی است. همین‌طور، شر نمی‌تواند لنفسه و به‌تنهایی علت چیزی باشد؛ اما شر وجود دارد باشد، و می‌تواند به‌واسطهٔ موجود خیری که در آن وجود دارد علت واقع شود. مثلاً بی‌نظمیِ در ارادهٔ فرشته‌ای هبوط‌کرده نمی‌تواند به‌تنهایی علت باشد، بلکه یک فقدان واقعی است و به‌واسطهٔ موجودی واقعی که در آن وجود دارد می‌تواند علت واقع شود. در واقع، هرقدر موجودی که فقدان در آن وجود دارد نیرومندتر باشد همان‌قدر هم معلول‌های آن مهم‌تر خواهد بود.[۱]

پس خداوند شر را همچون موجودی واقعی خلق نکرده است، اما آیا نباید گفت که او چون جهانی را آفریده است که در آن وجود شر را پیش‌بینی کرده است شر را به معنایی اراده کرده است؟ ضروری است که شر طبیعی و «شر اخلاقی»[۲] را جداگانه بررسی کنیم. قطعاً شر طبیعی را خداوند تجویز کرده است و حتی به معنایی می‌توان گفت که خداوند آن را اراده کرده است. البته خداوند شر را برای خود آن، «لنفسه»، اراده نکرده است، بلکه جهانی، نظام طبیعی‌ای، را اراده کرده است که دست‌کم مستلزم امکان نقص و رنج طبیعی است. خداوند، با ارادهٔ آفریدن طبیعت محسوس، توانایی احساس درد و لذتی را اراده کرده است که، به عبارت ساده‌تر، از طبیعت آدمی انفکاک‌ناپذیر است. او رنج‌بردن محض را اراده نکرده است، بلکه آن طبیعت (خیری) را اراده کرده است که ملازم توانایی رنج‌بردن است. به‌علاوه، توماس می‌گوید کمال جهان نیازمند این است که، علاوه بر موجودات فسادناپذیر، موجودات فسادپذیری هم موجود باشند؛ و اگر موجوداتی فسادپذیر وجود دارند فساد و مرگ براساس نظام طبیعی رخ خواهند داد. پس خداوند فساد را برای خود آن اراده نکرده است (نیازی به گفتن نیست که فساد به معنای اخلاقی آن به‌کار نرفته است)، بلکه می‌توان گفت که خدا «بالعرض»[۳] موجب آن شده است، از این حیث که اراده کرده است جهانی را بیافریند که نظام آن مستلزم استعداد نقص و فساد برخی از موجودات است. همچنین، حفظ نظام عادلانه مستلزم این است که «شرّ اخلاقی با مجازات»[۴] همراه باشد؛ می‌توان گفت که خداوند علت و

---

1. Cf. *S.T.*, Ia, 48, 1-3.
2. *malum culpae*
3. *per accidens*
4. *malum poenae*

اراده‌کنندهٔ این مجازات است، البته نه برای خود آن، بلکه برای این که نظام عادلانه بتواند پابرجا بماند.

بنابراین، توماس در بحث از شر طبیعی مایل است که خداوند را هنرمند و جهان را اثری هنری تلقی کند. کمال این اثر هنری مستلزم موجودات گوناگونی است، که در میان آن‌ها موجوداتی یافت خواهند شد که میرا و مستعد رنج‌بردن‌اند، به‌طوری‌که می‌توان گفت خداوند شرّ طبیعی را نه «بالذات»، بلکه «بالعرض»، برای خیر، یعنی خیر کل جهان، اراده کرده است. اما وقتی از نظام اخلاقی، نظام اختیار، و لحاظ انسان‌ها دقیقاً به‌مثابهٔ عامل‌هایی مختار سؤال می‌شود، طرز برخورد او متفاوت است. اختیار یک خیر است و انسان‌ها بدون آن نمی‌توانند به خداوند آن عشقی را که سزاوار اوست داشته باشند و نمی‌توانند مزیتی داشته باشند و غیره. برخلاف وقتی که آدمی مختار نباشد، اختیارْ آدمی را بیشتر به خداوند شبیه می‌سازد. از سوی دیگر، آزادی آدمی، وقتی‌که او به مشاهدهٔ خداوند نایل نشده، متضمن قدرت انتخابی در مقابل خداوند و قانون اخلاقی، یعنی قدرت گناه‌کردن، است. خداوند بی‌نظمی اخلاقی یا گناه را به هر معنایی که باشد اراده نکرده، اما آن را مجاز داشته است، چرا؟ برای خیری مهم‌تر؛ برای این‌که آدمی آزاد باشد و خداوند را به اختیار خودش دوست بدارد و در خدمت او باشد. کمال طبیعی جهان مستلزم وجود موجوداتی است که مستعد مرگ باشند و بمیرند، به‌طوری‌که، همچنان‌که دیده‌ایم، بتوان گفت خداوند مرگ را «بالعرض» اراده کرده است. هرچند کمال جهان مستلزم آن است که انسان مختار باشد، مستلزم این نیست که آدمی از آزادی خود سوءاستفاده کند و مرتکب گناه شود؛ و نمی‌توان گفت که خداوند شر اخلاقی را یا «بالذات» و یا «بالعرض» اراده کرده است. در غیر این‌صورت، غیرممکن بود که در نظام طبیعی انسانی باشد که مختار باشد و درعین‌حال قادر به گناه‌کردن نباشد. بنابراین درست است که بگوییم خداوند شرّ اخلاقی را، هرچند فقط برای خیری مهم‌تر، مجاز دانسته است.

البته اگر کسی ملاحظاتی را مطرح می‌کرد که از علم کلام مأخوذند در این باب بسیار می‌شد سخن گفت؛ و هرگونه بررسی صرفاً فلسفی این مسئله نسبت به بررسی‌ای که هم حقایق کلامی و هم فلسفی را مورد استفاده قرار دهد به مراتب نارضایت‌بخش‌تر است. مثلاً نظریه‌های هبوط و بازخریدْ پرتوی بر مسئلهٔ شر می‌افکنند که استدلالی صرفاً

فلسفی نمی‌تواند بیفکند. اما این‌جا باید استدلال‌های مبتنی بر وحی و الهیات جزمی را کنار گذاشت. پاسخ فلسفی توماس به مسئلهٔ شر را در ارتباط با خداوند می‌توان در دو جمله خلاصه کرد: نخست این‌که خداوند شرّ اخلاقی را به هیچ معنایی اراده نکرده است، بلکه آن را فقط برای حصول خیری مجاز دانسته است که برتر و مهم‌تر از خیری است که در صورت ممانعت از شر اخلاقی، یعنی در صورت سلب آزادی و اختیار انسان، قابل حصول می‌بود؛ دوم این‌که هرچند خداوند شر طبیعی را برای خودش اراده نکرده است می‌توان گفت که، برای کمال جهان، برخی شرور طبیعی را «بالعرض» اراده کرده است. می‌گویم «برخی شرور طبیعی»، زیرا منظور توماس اشاره به این نیست که می‌توان گفت خداوند همهٔ شرور طبیعی را، حتی «بالعرض»، اراده کرده است. فسادپذیری یا مرگ به برخی انواع موجودات مربوط می‌شود، اما بیشتر شرور و رنج‌های طبیعی اصلاً به کمال یا خیر جهان وابسته نیستند، بلکه نتیجهٔ شر اخلاقی آدمی‌اند. آن‌ها «غیرقابل اجتناب» نیستند. خداوند چنین شرور طبیعی را فقط مجاز می‌شمارد.[1]

۱. در باب مسئلهٔ شر و نسبت آن با خداوند، ← *S.T.*, Ia, 19, 9; Ia, 48-9; *Contra Gent.*, 3, 4-5; *De Malo*, questions 1-3; *De Potentia*, 1, 6.

فصل سی‌وهفتم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۷: معرفت‌النفس

صورت جوهری واحد در آدمی ــ قوای نفس ــ حواس باطنی ــ اختیار ــ شریف‌ترین قوه ــ نامیرایی ــ عقول فعال و منفعل از حیث عدد در همهٔ آدمیان یکسان نیستند.

۱. قبلاً دیدیم[۱] که قدیس توماس به نظریهٔ ارسطویی ترکیب مادی ـ صوری معتقد بود و با جداشدن از دیدگاه‌های پیشینیانش به دفاع از وحدانیت صورت جوهری موجود در جوهر پرداخت. ممکن است که توماس ابتدائاً وجود «صورتی جسمانی» را به‌مثابهٔ نخستین صورت جوهری‌ای که در جوهری مادی موجود است پذیرفته باشد؛[۲] اما درهرحال به‌زودی با این عقیده به مخالفت برخاست و معتقد شد که صورت جوهری معیّن مستقیماً، و نه به‌واسطهٔ صورت جوهری دیگری، صورت برای هیولای اولیٰ واقع می‌شود. او این نظریه را در مورد آدمی به‌کار گرفت و با اعتقاد به این‌که در «ترکیب» آدمی

---

۱. فصل سی‌وسوم.

2. Cf. *In* 1 *sent.*, 8, 5, 2; *In* 2 *Sent*, 3, 1, 1.

جز صورت جوهری واحدی وجود ندارد. این صورت جوهری واحد همان نفس ناطقه است که مستقیماً صورت برای ماده واقع می‌شود. «هیچ صورت جسمانی‌ای» وجود ندارد، چه رسد به این‌که صورت‌های جسمانی نباتی و حساسه وجود داشته باشند. انسان امر واحدی است و اگر به کثرت صورت‌های جسمانی قائل باشیم این امر واحد آسیب می‌بیند. اسم «انسان» نه برای نفس تنها به‌کار می‌رود و نه برای بدن تنها، بلکه برای نفس همراه با بدن، یعنی برای جوهر مرکب، به‌کار می‌رود.

پس توماس در تأکید بر وحدت جوهری انسان پیرو ارسطوست. یک نفس در انسان است که همه تعیّنات انسان را، اعم از جسمانیت او (با صورت‌شدن برای هیولای اولیٰ) و کارکردهای نباتی و حسی و عقلانی‌اش، به وی اعطا می‌کند. در گیاه فقط مبدأ یا نفس نباتی وجود دارد و به آن حیات و قوای رشد و تکثیر را اعطا می‌کند؛ در حیوان فقط نفس حساسه وجود دارد که نه‌تنها به‌عنوان مبدأ حیات نباتی، بلکه به‌عنوان مبدأ حیات حسی نیز عمل می‌کند؛ در انسان فقط مبدأ یا نفس ناطقه وجود دارد که نه‌تنها مبدأ کارکردهای مخصوص به خود، بلکه همچنین مبدأ کارکردهای نباتی و حسی است. وقتی مرگ فرا می‌رسد و نفس از بدن جدا می‌شود، بدن متلاشی می‌شود، چنین نیست که صرفاً کارکردهای عقلانی متوقف شود، زیرا کارکردهای حسی و نباتی نیز متوقف می‌شوند؛ یگانه مبدأ همهٔ این کارکردها هرگز صورت برای ماده‌ای که قبلاً صورتی را پذیرفته بود واقع نمی‌شود، و به‌جای جوهر یگانهٔ آدمی جوهرهای متعددی حاصل می‌شوند، صورت‌های جوهری جدیدی که از حیثیت قوهٔ ماده استخراج می‌شوند.

بنابراین، بدیهی است که تصور افلاطونی رابطهٔ نفس با بدن برای توماس غیرقابل قبول بود. این یک انسان فردی است که نه‌تنها در می‌یابد که تعقل می‌کند و می‌فهمد، بلکه همچنین احساس می‌کند و احساس را به‌کار می‌گیرد. اما آدمی بدون داشتن بدن نمی‌تواند احساسی داشته باشد؛ پس بدن، و نه‌تنها نفس، باید به انسان تعلق داشته باشد.[1] انسان وقتی تولد می‌یابد که نفس ناطقه در او دمیده می‌شود و وقتی می‌میرد که نفس ناطقه از بدن جدا می‌شود. در آدمی صورت جوهری دیگری غیر از نفس ناطقه وجود ندارد و این نفسْ کارکردهای صورت‌های پایین‌تر را عهده‌دار می‌شود؛ آنچه را که

1. *S.T.*, Ia, 76, 1.

نفس نباتی در مورد گیاهان و نفس حساسه در مورد حیوانات غیرناطقه انجام می‌دهد خود نفس ناطقه در مورد انسان ایفا می‌کند.[۱] نتیجه این‌که اتحاد نفس با بدن نمی‌تواند چیزی غیرطبیعی باشد. این اتحاد، برخلاف تصور اوریگنس، نمی‌تواند تنبیه نفس به سبب گناه در مرحلهٔ پیشین باشد. نفس آدمی مثلاً قادر به احساس است، اما این کار را بدون داشتن بدن نمی‌تواند انجام دهد. نفس آدمی قادر به تعقل است، اما دارای فهم فطری نیست و باید مفاهیم خود را با اتکا به تجربهٔ حسی، که برای آن نیازمند بدن است، بسازد؛ پس نفس به این دلیل که نیازمند بدن است و همچنین به این دلیل که بالطبع صورت بدن است با بدن متحد است. اتحاد نفس و بدن به ضرر نفس نیست بلکه به نفع نفس است، «برای و به سبب است»[۲] وجود ماده برای صورت است نه بالعکس؛ و نفس به این دلیل با بدن متحد است که بتواند بر طبق طبیعت خود عمل کند.[۳]

۲. هرچند توماس بر وحدت آدمی، اتحاد کامل نفس و بدن، تأکید داشت، نیز بر این اعتقاد بود که بین نفس و قوای آن و بین خود قوا تمایزی واقعی وجود دارد. تنها در خداوند است که توانایی بر فعل و خود فعل عین جوهرند، زیرا تنها در خداوند است که هیچ‌گونه قوه‌ای نیست. در نفس آدمی قوا یا نیروهایی برای انجام فعل وجود دارند که نسبت به افعال خودشان بالقوه‌اند و می‌باید براساس افعال و متعلقات متناسب خودشان متمایز شوند.[۴] برخی از این نیروها یا قوا به نفس بماهو نفس متعلق‌اند و اساساً به عضوی از بدن وابسته نیستند، درحالی‌که برخی دیگر به امر «مرکب»[۵] از این دو متعلق‌اند و نمی‌توان آن‌ها را بدون داشتن بدن به‌کار گرفت: بنابراین، اولی‌ها در نفس باقی می‌مانند حتی وقتی‌که نفس از بدن جدا شده باشد، درحالی‌که دومی‌ها در نفسی که جدا شده است فقط بالقوه یا «تقریباً»[۶] باقی‌اند. به این معنا که نفس برای به‌کارگیری قوا هنوز اندک توانایی را داراست، اما فقط درصورتی‌که دوباره با بدن اتحاد حاصل کند. نفس در حالتی که جداست نمی‌تواند آن‌ها را به‌کار گیرد. مثلاً قوهٔ ناطقه یا عاقله اساساً به بدن وابسته نیست، هرچند در حالت اتحاد با بدن از جهت مادهٔ شناخت (به معنایی که بعد توضیح داده می‌شود) نوعی وابستگی وجود دارد؛ اما بدیهی است که قوهٔ احساس را بدون

---

1. *Ibid.*, Ia, 76, 4.
2. *propter animam*
3. Cf. *Ibid.* Ia, 76, 5; Ia, 89, 1.
4. *Ibid.*, Ia, 77, 1-3; *De Anima*, 1, *lectio* 2.
5. *compositum*
6. *virtute*

داشتن بدن نمی‌توان به‌کار گرفت. از سوی دیگر، قوهٔ احساس را نمی‌توان با بدن فاقد نفس به‌کار گرفت. بنابراین، «فاعل» احساس نه نفس تنهاست و نه بدن تنها، بلکه آدم «مرکب» از این‌دو است. احساس را برخلاف تصور آوگوستینوس نمی‌توان صرفاً به نفسی که بدن را به‌کار می‌گیرد نسبت داد؛ بدن و نفس در ایجاد فعل احساس نقش مربوط به خودشان را دارند و قوهٔ احساس به هر دو آن‌ها در حالت اتحاد متعلق است نه جداگانه به هر یک از آن‌ها.

نیروها یا قوا دارای سلسله‌مراتبی هستند. متعلق قوهٔ نباتی، که قوای تغذیه و رشد و تولیدمثل را شامل می‌شود، خود صرفاً جسم متحد با نفس یا زنده به واسطهٔ نفس است. متعلق قوهٔ حسی (که قوای ظاهری بینایی و شنوایی و بویایی و چشایی و لامسه، و قوای باطنی «حس مشترک»[1] «تخیل»[2]، «قوهٔ ارزیابی»[3] و «قوهٔ یادآوری»[4] یا حافظه را شامل می‌شود) نه صرفاً جسم فاعل ادراک، بلکه هر جسم حساسی است. موضوع قوهٔ عاقله (که عقل‌های فعال و منفعل را شامل می‌شود) نه‌تنها اجسام حساس، بلکه به‌طور کلی وجود است. بنابراین هرقدر نیرو بیشتر باشد همان‌قدر موضوع متعلّق آن جامع‌تر خواهد بود. نخستین قوهٔ عمومی به جسم خود شخص مربوط است، اما دو قوهٔ بعدی، یعنی قوای حسی و عقلی، به امور بیرون از خود شخص نیز مربوط‌اند؛ بررسی این حقیقت به ما نشان می‌دهد که علاوه بر قوای مذکور، قوای دیگری نیز وجود دارند. اگر استعداد شیء خارجی را که از راه شناخت برای فاعل شناسا حاصل شده است مورد ملاحظه قرار دهیم، می‌بینیم که دو نوع قوه، قوای حسی و عقلی، وجود دارند که قلمرو قوهٔ حسی محدودتر از قوهٔ عقلی است، اما اگر میل و گرایش نفس به شیء خارجی را مورد ملاحظه قرار دهیم، متوجه می‌شویم که دو نیروی دیگر نیز وجود دارند: نیروی جنبش، که به‌واسطهٔ آن فاعل از طریق حرکتش شیء را به‌دست می‌آورد، و نیروی میل یا خواهش، که به‌واسطهٔ آن شیء به‌عنوان «غایت»[5] مورد طلب است. نیروی جنبش به قلمرو حیات حسی تعلق دارد؛ اما نیروی میل و خواهش دوسویه است، که میل در مرتبهٔ حسی، یعنی میل و خواهش حسی، و میل در مرتبهٔ عقلانی، یعنی خواست، را شامل می‌شود.

---

1. *sensus commuins*
2. *phantasia*
3. *vis aestimativa*
4. *vis memorativa*
5. *finis*

بنابراین در مرتبهٔ حیات نباتی، سه نیروی تغذیه و رشد و تولید مثل؛ در مرتبهٔ حسی، پنج حس ظاهری، چهار حس باطنی، نیروی جنبش و خواهش حسی؛ و در مرتبهٔ حیات عقلی، عقل فعال و عقل منفعل و اراده را می‌یابیم. همهٔ این‌ها در آدمی وجود دارند.

این نیروها و قوا از ماهیت نفس به‌عنوان مبدأ خودشان سرچشمه می‌گیرند، اما در واقع از یکدیگر متمایزند. آن‌ها متعلقات معیّن متفاوتی دارند (مثلاً رنگ متعلق بینایی است)، فعالیت‌های آن‌ها متفاوت است، و بنابراین واقعاً نیروهایی جدا هستند.[1] اما تمایزات واقعی نباید بدون جهت کافی افزایش یابند. مثلاً یکی از حواس باطنی «قوهٔ یادآوری» یا حافظهٔ حسی است، که حیوان به‌واسطهٔ آن دوست و دشمن را، یعنی آنچه را به آن لذت می‌بخشد و آنچه را به آن آسیب می‌رساند، به یاد می‌آورد؛ و طبق نظر توماس یادآوری گذشته به‌عنوان گذشته به حافظهٔ حسی مربوط است، زیرا گذشته به‌عنوان گذشته به امور جزئی راجع است و این حافظهٔ حسی است که با امور جزئی سروکار دارد. اما اگر مقصود ما از یادآوری حفظ تصورات و مفاهیم باشد باید این را به عقل نسبت داد و آنگاه می‌توانیم از حافظهٔ عقلانی سخن بگوییم. اما حافظهٔ عقلانی نیرویی واقعاً متمایز از خود عقل، مخصوصاً از عقل منفعل، نیست؛ خود عقل است که تحت یکی از جنبه‌ها یا کارکردهایش لحاظ شده است. همچنین فعل درک حقیقت، فعل اعتماد به درک حقیقت، از نیرو یا قوه‌ای متفاوت با قوه‌ای که به‌واسطهٔ آن بحث و استدلال عقلی می‌کنیم ناشی نمی‌شود. «عقل کلی» و «عقل جزئی» قوه‌های جدایی نیستند، زیرا ذهن واحدی است که حقیقت را درک می‌کند و از حقیقتی به حقیقت دیگر استدلال می‌کند. یک «عقل زبرین»[2] که با امور سرمدی سروکار داشته باشد، قوه‌ای متفاوت با «عقل زیرین»[3] که به‌واسطهٔ آن به شناخت عقلانی امور زمانی دست می‌یابیم، وجود ندارد. هر دو قوهٔ واحد و یکسانی‌اند؛ هرچند این قوه، همچنان‌که آوگوستینوس گفت، براساس متعلقات افعال مختلفش اسم‌های مختلفی دارد. در مورد عقل‌های نظری و عملی، که جز قوه‌ای واحد نیستند، همین حکم صادق است.

۳. دربارهٔ موضوع «حواس باطنی» که در حیوان و انسان مشترک‌اند سخنان بیشتری

---

1. *operatio sequitur esse* 2. *ratio superior* 3. *ratio inferior*

هم می‌توان گفت. توماس می‌گوید[1] که ابن سینا در کتاب دربارهٔ نفس پنج حس باطنی را مفروض گرفته است، اما در حقیقت فقط چهارتا هستند. در این مورد، مقصود توماس از «حواس» چیست؟ بدیهی است که منظور از حواس همان معنای متعارف نیست، زیرا وقتی کلمهٔ حواس را به‌کار می‌بریم مقصودمان پنج حس ظاهری است. پس چرا آن‌ها را حواس می‌نامد؟ برای اشاره به این‌که آن‌ها افعالی متعلق به مرتبهٔ حیات حسی‌اند و مشتمل بر عقل نیستند، مثلاً باید فعلی غریزی وجود داشته باشد که پرنده با آن «حکم کند» شاخه‌های کوچکی که می‌بیند برای ساختن لانه سودمندند؛ پرنده نمی‌تواند سودمندی را صرفاً با بینایی، که متوجه رنگ است، دریابد، درحالی‌که از سوی دیگر، پرنده به معنای دقیق، استدلال یا حکمی هم ندارد؛ بنابراین پرنده دارای «حسی باطنی» است که با آن به سودمندی شاخه‌های کوچک پی می‌برد.

اولاً، باید حسی باطنی وجود داشته باشد که با آن داده‌های حواس ظاهریِ معیّن متمایز و مقایسه شوند. چشم رنگ را می‌بیند، گوش صداها را می‌شنود، هرچند حس بینایی یک رنگ را از دیگری متمایز می‌سازد، نمی‌تواند رنگ را از صدا متمایز سازد، زیرا نمی‌تواند بشنود، و به همین دلیل حس بینایی نمی‌تواند صدا را به شیء رنگین مرئی ارجاع دهد؛ مثلاً وقتی که آدم با سگ خود حرف می‌زند. همین عمل تمایز و مقایسه به‌واسطهٔ حس کلی یا «حس مشترک»[2] انجام می‌پذیرد. ثانیاً، حیوان بر حفظ صورت‌های ادراکی حسی تواناست، و این عمل به‌واسطهٔ تخیل که «نوعی خزانهٔ صورت‌هایی است که از راه حواس دریافت می‌شوند» انجام می‌پذیرد. ثالثاً، حیوان بر درک چیزهایی تواناست که نمی‌تواند از راه حواس درک کند، مثلاً این‌که چیزی برای او مفید است و این‌که کسی یا چیزی دوست یا غیردوست است، و این وظیفه به‌واسطهٔ «قوهٔ ارزیابی» انجام می‌پذیرد، درحالی‌که بالاخره «قوهٔ یادآوری» چنین تصوراتی را حفظ می‌کند. توماس می‌گوید درخصوص صورت‌های حسی بین انسان و حیوان هیچ تفاوتی نیست، زیرا آن‌ها به یک نحو آثار اشیای حسی خارجی‌اند، اما در خصوص تصورات اشیائی که مستقیماً مورد ادراک حواس ظاهری نیستند، بین انسان و حیوان تفاوت است. حیوان به کمک غریزه‌ای طبیعی چنین چیزهایی را سودمند و غیرسودمند، دوستانه و خصمانه

---

1. *S.T.* Ia, 78, 4.

2. *sensus communis*

می‌یابد، درحالی‌که آدمی اشیای جزئی را مقایسه می‌کند. بنابراین آنچه را که توماس در حیوان «قوهٔ ارزیابی طبیعی»[1] می‌نامد، در مورد انسان «قوهٔ تفکر»[2] می‌خواند؛ مقصود چیزی بیش از غریزهٔ صرف است.

۴. آدمی علاوه بر پنج حس ظاهری، چهار حس باطنی، نیروی جنبش، خواهش حسی، و قوای شناخت عقلانی (که به آن در فصل بعد به هنگام بحث از نظریهٔ شناخت قدیس توماس خواهم پرداخت)، «اراده»[3] هم دارد. اراده غیر از خواهش حسی است، زیرا اراده به خیر بماهو خیر یا خیر به‌طور کلی تمایل دارد («خیر تحت مفهوم عام خیر»[4])؛ درحالی‌که خواهش حسی نه به خیر به‌طور کلی، بلکه به امیال جزئی عرضه‌شده وسیلهٔ حواس، تمایل دارد. به‌علاوه، اراده بالطبع متوجه خیر به‌طور کلی است و بالضروره طالب خیر به‌طور کلی است. اما این ضرورت، ضرورتی ناشی از اجبار، ضرورتی که جبراً به اراده تحمیل شود، نیست؛ این ضرورت از خود اراده، که بالطبع طالب غایت نهایی یا سعادت است، نشئت می‌گیرد. چون اراده قوه‌ای شوقی است نمی‌توان آن را جدای از متعلَّق طبیعی میل آن، یعنی «غایت» طبیعی آن، فهمید و توماس به تبع ارسطو می‌گوید که این متعلَّق عبارت از سعادت جاودانه، خوشبختی، و خیر به‌طور کلی است. ما بالضروره مایلیم که سعادتمند باشیم، نمی‌توانیم که طالب آن نباشیم؛ اما ضرورت مورد بحث، ضرورتی نیست که از بیرون، جبراً[5] تحمیل شده باشد، بلکه «ضرورتی طبیعی»[6] است که از ماهیت اراده ناشی است.

هرچند آدمی بالضروره طالب سعادت است، این بدان معنا نیست که در خصوص انتخاب‌های شخصی خود مختار نیست. خیرهای به‌خصوصی وجود دارند که برای سعادتمندی ضروری نیستند و آدمی در خواستن یا نخواستن آن‌ها مختار است. به‌علاوه، هرچند سعادت واقعی را فقط در وصول به خداوند، فقط در نیل به خیر لایتناهیٰ، باید جست، این بدان معنا نیست که هر کسی باید دارای میلی آگاهانه به خداوند باشد یا باید بالضروره آن وسایطی را اراده کند که او را به خداوند می‌رسانند. در این دنیا عقل به شهود خداوند به‌مثابهٔ خیر لایتناهیٰ و تنها منشأ سعادتی که برای تعیین

---

1. *vis aestimativa naturalis*
2. *vis cogitativa*
3. *voluntas*
4. *bonum sub communi ratione boni*
5. *necessitas coactionis*
6. *necessitas naturalis*

اراده لازم است نرسیده است. آدمی بالضروره طالب سعادت است، اما ارتباط بین سعادت و خداوند برای او چنان ثابت و واضح نیست که او نتواند چیزی غیر از خداوند را اراده کند. البته، او به یک معنا همواره خواهان خداوند است، زیرا بالضروره خواهان سعادت است و سعادت را «بالفعل»، می‌یابد فقط در وصول به خداوند، یعنی خیر لایتناهی، یافت؛ اما به موجب این‌که او فاقد شهود خداوند به‌مثابهٔ خیر لایتناهیْ است، اشیا ممکن است برای او به‌مثابهٔ اموری که بالضروره با سعادت او مرتبط‌اند نمایان شوند درحالی‌که چنین نیستند، و او بتواند سعادت خود را در چیزی غیر از خداوند جای دهد. او هر آنچه را اراده می‌کند، به‌عنوان این‌که خیر، واقعی یا ظاهری، است اراده می‌کند (او بالضروره «تحت مفهوم خیر»[1] اراده می‌کند)، اما بالضروره خیر نامتناهی بالفعل را اراده نمی‌کند. توضیحاً می‌توان گفت که او همواره خواهان خداوند است، اما تا آن‌جا که به انتخاب آگاهانه مربوط است می‌تواند چیزی غیر از خداوند، حتی طرد و نفی خداوند، را اراده کند. اگر چشم‌های خود را به روی حقیقت ببندد و توجه خود را به لذت‌های حسی معطوف کند، مثلاً سعادت خود را در آن‌ها ببیند، اخلاقاً مقصر است؛ اما آن این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که ناسازگاری بین افراط در لذت حسی نامعقول و تحصیل سعادت واقعی برای او چنان قانع‌کننده و بدیهی نیست که نتواند افراط در لذت حسی نامعقول را غایت خود تلقی کند. می‌توان مثال مشابهی دربارهٔ فعالیت عقل آورد. اگر کسی بداند که معنای این عبارات چیست، برای او غیرممکن است که به اصول نخستین نظام عقلی، مثلاً اصل این‌همانی، پایبند نباشد، اما وقتی رشته‌ای از استدلال مطرح است، مثلاً در برهانی مابعدالطبیعی دربارهٔ وجود خداوند، ممکن است از قبول آن سر باز زند؛ نه بدین‌سبب که استدلال نارساست، بلکه به این دلیل که نمی‌خواهد بپذیرد و لذا عقل خود را از ادراک یا تفکر در رابطهٔ ضروری نتیجه با مقدمات منصرف می‌کند. همین‌طور، ارادهٔ آدمی بالضروره «تحت مفهوم خیر» است و او بالضروره طالب سعادت است؛ اما می‌تواند توجه خود را از رابطهٔ ضروری بین سعادت و خداوند منصرف کند و بپذیرد که منشأ سعادت واقعی در نظر او چیزی غیر از خداوند باشد.

---

1. *sub ratione boni*

«ارادهٔ آزاد»[1] نیرو یا قوه‌ای متفاوت با اراده نیست، اما بین آن‌ها تمایزی ذهنی وجود دارد، زیرا کلمهٔ «اراده» بر قوه‌ای دلالت دارد که بنیاد کل اختیار ماست، خواه ضروری (در خصوص غایت، یعنی سعادت) یا آزاد (در خصوص انتخاب وسایل نیل به غایت)؛ درحالی‌که «ارادهٔ آزاد» بر همان قوه دلالت دارد که بنیاد انتخاب آزادانهٔ وسایل نیل به غایت از سوی ماست. همچنان‌که قبلاً ذکر شد، توماس معتقد بود که هرچند آدمی بالضروره غایت، یعنی سعادت، را اراده می‌کند. از ارتباط بین وسایل جزئی و این غایت دارای هیچ بینش قانع‌کننده‌ای نیست و بنابراین در مورد انتخاب این وسایل آزاد است، بدون این‌که از بیرون و از درون مجبور باشد. آزادی انسان ناشی از این حقیقت است که او عاقل است. گوسفند از روی غریزهٔ طبیعی «حکم می‌کند» که باید از گرگ دوری کرد، اما آدمی براساس فعل ارادی عقلش حکم می‌کند که باید خیری را به دست آورد یا از شرّی اجتناب کرد.[2] عقل، برخلاف غریزه، در حکم خود در باب انتخاب‌های جزئی مصمم نیست. انتخاب به وسایل نیل به غایت نهایی (سعادت) مربوط است، و برای آدمی میسور است که چیزی جزئی را از بیش از یک دیدگاه بررسی کند: او می‌تواند آن را از این لحاظ که خیر است بررسی کند و حکم کند که آن را باید برگزید یا می‌تواند آن را از این لحاظ که شر است، یعنی از این لحاظ که فاقد خیری است، بررسی کند و حکم کند که باید از آن دوری کرد.[3] بنابراین، «ارادهٔ آزاد» نیرویی است که آدمی با آن می‌تواند آزادانه حکم کند.[4] بدین‌ترتیب ممکن است به نظر برسد که آزادی به عقل مربوط است نه به اراده؛ اما توماس می‌گوید[5] وقتی گفته می‌شود «ارادهٔ آزاد نیرویی است که آدمی با آن می‌تواند آزادانه حکم کند، مقصود نه نوعی از حکم، بلکه حکم گزینش قطعی است که به تأملی خاتمه می‌دهد که از این حقیقت ناشی می‌شود که آدمی می‌تواند شیء منتخب ممکنی را از دیدگاه‌های مختلفی بررسی کند. مثلاً اگر مسئله دربارهٔ قدم‌زدن یا قدم‌نزدن من است، می‌توانم قدم‌زدن را خیر، یعنی تمرین سلامت، یا شر، یعنی تلف‌کردن زمانی که باید صرف نوشتن نامه‌ای برای پُست بعدازظهر کرد، تلقی کنم. این حکم قطعی که می‌گوید برای قدم‌زدن خواهم رفت (یا نخواهم رفت، به اقتضای وقت)

---

1. *liberum arbitrium*

2. *S.T.*, Ia, 83, 1.

3. *S.T.* Ia, IIae, 13, 6.

4. *De veritate*, 24, 4 and 6.

5. *Ibid.*, 24, 6.

تحت تأثیر اراده صادر شده است. بنابراین، «ارادهٔ آزاد» همان اراده است، اما اراده را نه مطلقاً، بلکه در ارتباط آن با عقل تعیین می‌کند. حکم بماهو حکم مربوط به عقل است، اما آزادی حکم مستقیماً مربوط به اراده است. باوجوداین، صحیح است که گزارش توماس از آزادی ذاتاً عقل‌گرایانه است.

۵. همین عقل‌گرایی در پاسخ او به این سؤال که آیا قوهٔ شریف‌تر عقل است یا اراده آشکار است. توماس پاسخ می‌دهد که قطعاً عقل قوهٔ شریف‌تر است؛ ازآن‌جا که عقل موضوع را از راه تفکر به‌دست می‌آورد، آن را فی‌نفسه از راه همگون‌سازی ذهنی داراست، درحالی‌که اراده به شیء به‌عنوان چیزی خارجی گرایش دارد و واجد تمامیت شیء در خود بودن از گرایش به آن به‌عنوان چیزی خارج از خود بهتر است. بنابراین، شناخت اشیای جسمانی از میل و اراده نسبت به آن‌ها بهتر و شریف‌تر است، زیرا ما به‌وسیلهٔ شناختْ صورت‌های این اشیا را در خودمان دارا هستیم و وجود این صورت‌ها در نفس ناطقه از وجودشان در اشیای جسمانی شریف‌تر است. همین‌طور، ماهیت دیدار مسرت‌بخش عبارت از فعل شناختی است که به‌واسطهٔ آن از خداوند برخوردار می‌شویم. از سوی دیگر، هرچند دارابودن شیء از راه عقل فی‌نفسه از گرایش ارادی به شیء بهتر است، اراده ممکن است از بعضی جهات، «بنا به ذات»[1]، به دلایل عرضی از عقل شریف‌تر باشد. مثلاً در این جهان که شناخت ما از خداوند ناقص و قیاسی است، خداوند را فقط غیرمستقیم می‌شناسیم، درحالی‌که اراده مستقیماً به خداوند گرایش دارد؛ بنابراین، عشق به خداوند از شناخت خداوند بهتر است. در مورد چیزهایی که دارای شرافت کمتری از نفس هستند، یعنی اشیای جسمانی، می‌توانیم شناخت بی‌واسطه‌ای داشته باشیم و چنین شناختی از اراده بهتر است؛ اما در مورد خداوند، یعنی چیزی که فراتر از نفس آدمی است، در این جهان فقط شناخت باواسطه‌ای داریم و عشق ما به خداوند از شناخت ما از خداوند بهتر است. با وجود این، در دیدار مسرت‌بخش در ملکوت، وقتی نفسْ ذات خداوند را بی‌واسطه می‌بیند، گویی برتری ذاتی عقل بر اراده دوباره نمایان می‌شود. بدین ترتیب توماس، در عین پذیرش نگرش عقل‌گرایانهٔ ارسطو،

1. *secundum quid*

آن را طبق موضع مسیحی تفسیر می‌کند.[۱]

۶. دیدیم که قدیس توماس دیدگاه افلاطونی ـ آوگوستینی ارتباط نفس با بدن را رد کرد و دیدگاه ارسطویی نفس به‌مثابهٔ صورت بدن را پذیرفت و بر اتحاد تنگاتنگ این‌دو تأکید ورزید. «صورت جسمانی» وجود ندارد؛ در آدمی جز یک صورت جوهری، یعنی نفس ناطقه، که مستقیماً صورت مادهٔ اولیٰ واقع می‌شود و علت همهٔ فعالیت‌های آدمی در مراتب نباتی و حسی و عقلی است، وجود ندارد. احساسْ فعلِ نفسی که بدن را به‌کار می‌گیرد نیست بلکه فعلِ چیز مرکب از این‌دو است؛ و ما دارای مفاهیم فطری نیستیم، بلکه ذهن در شناسایی خود به تجربهٔ حسّی وابسته است. پس این سؤال مطرح می‌شود که آیا بر اتحاد تنگاتنگ نفس و بدن چنان تأکید نشده است که باید امکان بقای نفس آدمی را جدای از بدن رد کرد. به‌عبارت دیگر، آیا نظریهٔ ارسطویی ارتباط نفس و بدن با نامیرایی شخصی ناسازگار نیست؟ اگر کسی با نظریهٔ افلاطونی نفس آغاز کند، نامیرایی مسلم است، اما فهم اتحاد نفس و بدن مشکل است؛ درحالی‌که اگر کسی با نظریهٔ ارسطویی نفس آغاز کند، ممکن است به نظر برسد که باید از نامیرایی دست شست، چراکه نفس چنان تنگاتنگ به بدن وابسته است که نمی‌تواند جدای از بدن بقا داشته باشد.

در واقع نفسْ صورت بدن است و، طبق‌نظر توماس، همواره این استعداد خود را حفظ می‌کند که صورت برای بدن باشد، دقیقاً بدین‌سبب که بالطبع صورت بدن است؛ اما نفس، باوجوداین، یک نفس ناطقه است و قوای آن در صورت‌دادن به بدن تحلیل نمی‌روند. توماس هنگام بررسی واقعی نامیرایی نفس دلیل می‌آورد که نفس به این دلیل فسادناپذیر است که صورتی ماندگار است. چیزی که فساد می‌پذیرد یا بالذات فاسد می‌شود یا بالعرض، یعنی به‌واسطهٔ فساد چیز دیگری که در وجود خود به آن چیز وابسته است. نفس حیوان در همهٔ افعال خود به بدن وابسته است و وقتی فساد می‌پذیرد که بدن فساد بپذیرد («فساد به‌واسطهٔ عرض»[۲])؛ اما نفس ناطقه، که صورتی ماندگار است، نمی‌تواند تحت تأثیر فساد بدنی باشد که ذاتاً به آن وابسته نیست.[۳] اگر این همهٔ آن چیزی

---

1. *De veritate*, 22, ll; Cf. *S.T.*, Ia, 82, 3.

2. *corruptio per accidens*

3. *S.T.*, Ia, 75, 6; *contra Gent.*, 2, 79.

بود که توماس باید از راه اثبات نامیرایی می‌گفت، بدیهی است که مرتکب مغالطهٔ «مصادره به مطلوب» شده بود، زیرا مفروض گرفته است که نفس آدمی «صورت متقوّم»[1] است و این دقیقاً همان مطلبی است که باید اثبات شود. اما توماس دلیل می‌آورد که نفس ناطقه باید روحانی و صورتی ماندگار باشد، زیرا بر شناختن ماهیات همهٔ اجسام تواناست. اگر نفس ناطقه مادی می‌بود باید به شیء به‌خصوصی اختصاص می‌یافت، همچنان‌که عضو بینایی به ادراک رنگ اختصاص یافته است. همچنین اگر نفس ناطقه ذاتاً به عضوی جسمانی وابسته می‌بود باید به شناخت نوع به‌خصوصی از شیء جسمانی محدود می‌شد، که در واقع چنین نیست[2]؛ درحالی‌که اگر خود نفس ناطقه یک جسم، یعنی مادی، می‌بود نمی‌توانست دربارهٔ خودش بیندیشد.[3] به این دلایل و به دلایلی دیگر نفس آدمی، که همان نفس ناطقه است، باید غیرمادی یعنی روحانی باشد؛ و از این‌جا نتیجه می‌شود که نفس آدمی فسادناپذیر یا بالطبع نامیراست. البته طبیعی است که نفس ناطقه را بتواند خداوندی که آن را آفریده است نابود کند، اما نامیرایی آن ناشی از ماهیت آن است و کاملاً ناموجَب نیست؛ جز به این معنا که خود وجود آن، مثل وجود هر مخلوق دیگری، ناموجَب است.

توماس همچنین از میل به بقا در وجود بحث می‌کند. میلی طبیعی به نامیرایی وجود دارد و میلی طبیعی، چون خداوند آن را به ودیعه نهاده است، نمی‌تواند بیهوده باشد.[4] «غیرممکن است که خواهش طبیعی بیهوده باشد. اما آدمی دارای خواهش طبیعی بقای ابدی وجود است. این امر از این حقیقت آشکار می‌شود که وجود خواستهٔ هر چیزی است؛ اما آدمی از 'وجود' بماهو 'وجود' و نه فقط از «وجود» در این‌جا و اکنون، که درکی حیوانی است، دارای درکی عقلانی است. آدمی بدین‌ترتیب در خصوص نفس خودش، که به واسطهٔ آن وجود بماهو وجود و بدون محدودیت زمانی را درک می‌کند، به نامیرایی دست می‌یابد».[5] آدمی، چون از حیوان غیرناطق متمایز است، می‌تواند وجود ابدی را، با دوری از لحظهٔ فعلی، تصور کند و این ادراک با میلی طبیعی به نامیرایی مطابق است. چون این میل را باید آفریدگار طبیعت به ودیعه نهاده باشد، نمی‌تواند بیهوده («پوچ یا

---

1. *forma subsistens*
2. *S.T.*, Ia, 75, 2.
3. *contra Gent.*, 2, 49.
4. S.T., Ia, 75, 6.
5. *Contra Gent.*, 2, 79.

بی‌معنی»[1]) باشد. دانز اسکوتوس بعدها بر ضد این، و تا آن‌جا که به «میلی طبیعی»[2] مربوط است، دلیل آورد که انسان و حیوان در این‌که هر دو بالطبع از مرگ گریزان‌اند در یک مرتبه هستند؛ درحالی‌که در خصوص میلی استنباطی یا آگاهانه در ابتدا باید نشان دهیم که تحقق آن ممکن است پیش از این‌که بتوانیم دلیل آوریم که باید تحقق بیابد.[3] ممکن است پاسخ داده شود که امکان تحقق میل با اثبات این‌که نفس اساساً به بدن وابسته نیست بلکه روحانی است اثبات شده است. همین به‌معنای پذیرش این است که استدلال از راه روحانیت نفْس امری اساسی است.

با نظر به معرفت‌شناسی قدیس توماس و تأکید او بر سرچشمه‌گرفتن تصورات آدمی از تجربهٔ حسی و بر نقش خیال در تشکیل چنین تصوراتی، ممکن است گمان رود که او وقتی می‌گوید ذهن آدمی ذاتاً به بدن وابسته نیست دچار تناقض می‌شود و همچنین ممکن است به‌نظر برسد که نفس در حالتی که جدا باشد از فعالیت عقلانی ناتوان خواهد بود. اما او در خصوص مطلب نخست اظهار می‌کند که نیازمندی ذهن به بدن در فعالیت‌هایش از این جهت نیست که بدن عضو فعالیت ذهنی است، زیرا این کار فعالیت ذهنی صرف است، بلکه بدین‌سبب است که وقتی با بدن متحد شد بدن موضوع طبیعی ذهن آدمی در این جهان می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، ذهن برای بقای خود ذاتاً به بدن وابسته نیست. بنابراین، آیا نفس می‌تواند فعالیت خود را در حالتی که از بدن جداست انجام دهد؟ بله، زیرا نحوهٔ شناخت آن تابع حالتی است که در آن است. نفس ناطقه هنگام اتحاد با بدن جز «با تبدیل‌شدن به صورت‌های قوهٔ تخیل»[4] به شناسایی اشیا دست نمی‌یابد؛ اما وقتی در حالت جدایی است به‌هیچ‌وجه بر شناخت کامل و مستقیم خودش و سایر نفوس و شناخت غیرکامل فرشتگان ناتوان نیست. در حقیقت ممکن است به نظر برسد که در این صورت برای نفس بهتر است به جای اتحاد با بدن جدا از بدن باشد، زیرا ارواحْ موضوع‌شناسایی شریف‌تری نسبت به اشیای جسمانی‌اند، اما توماس نمی‌تواند این را بپذیرد؛ زیرا او تأکید کرده است که برای نفس طبیعی است که با بدن متحد باشد و اتحاد آن‌ها به نفع نفس است. پس او در اخذ این نتیجه تردید ندارد که حالت جدایی

---

1. *frustra or inane* 2. *desiderium naturale*

3. *Opus oxon.*, 4, 43, 2, *nos.* 29 ff.

4. *convertendo se ad phantasmata*

«فراتر از طبیعت»[1] است و نحوهٔ شناخت نفس در حالت جدایی نیز «فراتر از طبیعت» است.[2]

۷. وقتی توماس نامیرایی نفس را اثبات می‌کند بالطبع به نامیرایی شخصی اشاره دارد. او در مقابل ابن رشدیان استدلال می‌کند که عقل جوهری متمایز از نفس آدمی و مشترک در همهٔ آدمیان نیست، بلکه «مطابق با تعدد بدن‌ها» متعدد است.[3] تبیین تنوع تصورات و افعال عقلانی در انسان‌های مختلف بر این فرض که همهٔ انسان‌ها عقل واحدی دارند غیرممکن است. نه‌تنها احساسات و خیالات آدمیان، بلکه حیات و فعالیت‌های عقلانی آنان نیز از انسانی به انسانی متفاوت است. تصور این‌که آن‌ها عقل واحدی دارند همان‌قدر نامعقول است که تصور شود آن‌ها بینایی واحدی دارند.

فهم این نکته مهم است که این عقیدهٔ ابن سینا دربارهٔ خصیصهٔ وحدانیت و جدایی عقل «فعال» نیست که بالضروره نامیرایی شخصی را نادیده می‌گیرد (برخی فیلسوفان قرون وسطا قطعاً معتقد بودند که نامیرایی شخصیِ عقل فعال را با خداوند یا فعالیت خداوند در نفس یکی می‌کند)، بلکه بیشتر عقیدهٔ ابن رشد دربارهٔ ماهیت وحدانی و جداگانهٔ عقل «منفعل» و عقل فعال است. این نکته را که ابن رشد مخالف اصلی این نظر بود توماس در آغاز رسالهٔ دربارهٔ وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان به‌وضوح بیان می‌کند. اگر نظریهٔ ابن رشد مورد قبول باشد «نتیجهٔ آن این است که پس از مرگ از نفوس آدمیان جز یک عقل باقی نمی‌ماند؛ و دادن پاداش و کیفر لغو می‌شود.» البته مقصود این نیست که توماس نظریهٔ وحدت عقل فعال را پذیرفته است. او برضد آن مثلاً در جامع در ردّ گمراهان[4] و نیز در جامع علم کلام[5] دلیل می‌آورد. یکی از استدلال‌های او به این مضمون است که اگر عقل فعال در همهٔ آدمیان یکی می‌بود، کارکرد آن از اختیار فرد خارج می‌شد و ثابت می‌بود؛ درحالی‌که می‌توانیم فعالیت عقلانی را از روی اراده انجام دهیم و از روی اراده رها کنیم. ضمناً توماس در تفسیر قطعهٔ کاملاً مبهم موجود در دربارهٔ نفس[6] ارسطو می‌گوید که این قطعه ماهیت فردی عقل فعال را در افراد آدمی تعلیم می‌دهد. غیرممکن است که به‌یقین بگوییم تفسیر توماسی از ارسطو غلط است، گرچه من به این عقیده

---

1. *praeter naturam*
2. *S.T.*, Ia, 89, 1 ff
3. *Ibid.*, Ia, 76, 2.
4. 2, 76.
5. Ia, 79, 4-5.
6. 3, 5; 430 a. 17 ff.

متمایلم؛ اما صحت‌وسقم تفسیر او از ارسطو در مسئلهٔ صدق‌وکذب نظر خود او از عقل فعال تأثیری ندارد.[1]

توماس در رسالهٔ دربارهٔ وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان و در جامع در ردّ گمراهان علیه وحدت عقل منفعل استدلال می‌کند.[2] استدلال‌های او غالباً معرفت‌النفس و معرفت‌شناسی ارسطویی را مفروض می‌گیرند؛ اما این پیش‌فرض نه‌تنها باید به این دلیل که توماس نظریهٔ ارسطویی را آن‌طور که فهمیده و تفسیر کرده پذیرفته است، بلکه همچنین بدین‌سبب که ابن رشدیان ارسطویی بودند، پذیرفته شود. پس این سخن که توماس معرفت‌النفس و معرفت‌شناسی ارسطویی را مفروض گرفت صرفاً بیان این است که او کوشید به ابن رشدیان نشان دهد که برداشت آن‌ها از ماهیت وحدانی و جداگانهٔ عقل منفعل با اصول خود آنان سازگار است. اگر نفس صورت بدن است، عقل منفعل چطور می‌تواند در همهٔ آدمیان یکی باشد؟ یک اصل نمی‌تواند صورت برای جوهرهای کثیر باشد. همچنین اگر عقل منفعل اصل مجزایی بود، سرمدی می‌بود؛ پس می‌بایست حاوی همهٔ «انواع معقولاتی»[3] که اساساً دریافت شده‌اند می‌بود و هرکسی می‌بایست بتواند همهٔ آن چیزهایی را که همهٔ آدمیان فهمیده‌اند بفهمد، که البته چنین نیست. به‌علاوه اگر عقل فعال جدا و سرمدی بود کارکرد آن ازلی می‌بود و نیز اگر عقل منفعل جدا و سرمدی بود از ازل پذیرنده می‌بود؛ اما همین امر حواس و تخیل را برای افعال عقلانی غیرضروری می‌سازد؛ درحالی‌که تجربه نشان می‌دهد که آن‌ها ضروری‌اند. آدمی چطور می‌توانست توانایی‌های عقلانی متفاوت انسان‌های متفاوت را تبیین کند؟ تفاوت‌های آدمیان در این خصوص مطمئناً تا اندازه‌ای به توانایی‌های دون عقلانی متفاوت آن‌ها وابسته است.

ممکن است امروزه برای ما فهم شور و شوقی که نظریهٔ ابن رشد ایجاد کرد و علاقه و کششی که برانگیختت، تا حدودی مشکل باشد، اما بدیهی است که با نظریهٔ مسیحی نامیرایی و پاداش و جزا در آخرت ناسازگار است؛ و حتی اگر توماس میلی به جداساختن ارسطو از ابن رشد نشان دهد، برای او نتایج اخلاقی و دینی نظریهٔ ابن رشد

1. On Aristotle, see *summa contra Gentiles*, 2, 78, and the commentary on the *De Anima*, 3, lectio 10.

2. 2, 73-5.

3. *species intelligibiles*

از تلاش ابن رشد بر نسبت‌دادن نظریه‌اش به فیلسوف یونانی مهم‌تر بود. آوگوستینیان و ارسطوییان علیه ابن رشدیان دست‌به‌یکی شدند. می‌توان به مقایسهٔ عکس‌العملی پرداخت که نظام‌های مابعدالطبیعی و معرفت‌النفسی جدید که به نظر می‌رسد هویت آدمی را در معرض خطر قرار می‌دهند برانگیختند. در این باب مثلاً ایدئالیسم مطلق مخالفتی را برانگیخت از سوی فیلسوفانی که خودشان از جنبه‌های دیگر آشکارا دارای اختلاف با هم بودند.

فصل سی و هشتم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۸: شناخت

«نظریهٔ شناخت» نزد قدیس توماس ـ فرایند شناخت؛ شناخت کلی و جزئی ـ شناخت نفس از خود ـ امکان مابعدالطبیعه

۱. جست‌وجوی معرفت‌شناسی، نزد توماس، به معنای توجیه شناخت، برهان یا برهان نافرجام بر عینیت شناخت در مقابل انواع ایدئالیسم ذهنی، جست‌وجوی بیهوده‌ای است. این‌که هرکسی، حتی کسی که تعمداً شکاک است، متقاعد شده است که نوعی شناخت دست‌یافتنی است به یک اندازه برای آوگوستینوس و توماس روشن بود؛ و تا آن‌جا که برای توماس مسئلهٔ شناخت مطرح است این مسئله به‌جای این‌که چگونگی توجیه عینیت شناخت ما از جهان برون‌ذهنی، در مقابل ایدئالیسم ذهنی‌ای که هنوز به وجود نیامده بود، یا نشان‌دادن حقانیت مابعدالطبیعه در مقابل نقادی کانتی باشد که آن هم در آیندهٔ دور مطرح می‌شد، بیشتر مربوط به چگونگی حفظ و توجیه مابعدالطبیعه در مقابل علم‌النفس ارسطویی است. البته مقصود این نیست که اصول توماسی را نمی‌توان به‌نحوی بسط داد که به ایدئالیسم ذهنی و کانت‌گرایی پاسخ بدهد؛ اما نباید

مرتکب این اشتباه تاریخی شد که توماسِ تاریخی را در مقام پاسخ به سؤالاتی قرار داد که واقعاً به آن‌ها روبه‌رو نبود. در واقع خود بحث از نظریهٔ شناخت توماس جدای از نظریهٔ علم‌النفس او یک اشتباه تاریخی است، اما فکر می‌کنم می‌توان این را توجیه کرد، زیرا از علم‌النفس است که مسئلهٔ شناخت ظاهر می‌شود و آدمی می‌تواند، دست‌کم برای سهولت، این مسئله را جداگانه مورد بحث قرار دهد. به منظور روشن‌ساختن این مسئله، قبل از هر چیز، ضروری است راهی را که، طبق نظر توماس، به‌واسطهٔ آن تصورات و شناخت طبیعی‌مان را به دست می‌آوریم به اختصار شرح دهم.

۲. امور جسمانی بر اندام‌های حسی تأثیر می‌گذارند و احساسْ فعلی است که از «ترکیب» نفس و بدن و نه، آن‌طور که آوگوستینوس تصور می‌کرد، صرفاً از نفسی که بدن را به‌کار می‌گیرد حاصل می‌شود. وظیفهٔ طبیعی حواس ادراک جزئیات است و حواس نمی‌توانند کلیات را ادراک کنند. حیوانات دارای احساس‌اند اما درکی از مفاهیم کلی ندارند. خود تصور یا تصویر ذهنی، که در تخیل به‌وجود می‌آید و دالّ بر اشیای مادی و جزئی‌ای است که با حواس درک می‌شوند، جزئی است، یعنی تصوری از شیء یا اشیای جزئی است. اما شناخت عقلانی آدمی شناختی کلی است؛ آدمی در افعال عقلانی خود صورت شیء مادی را به‌طور انتزاعی درک می‌کند؛ او کلی را ادراک می‌کند. ما از راه احساس مثلاً فقط آدمیان یا درختان جزئی را می‌توانیم ادراک کنیم و تصاویر یا صورت‌های ذهنی آدمیان یا درختان همواره جزئی‌اند. حتی اگر از آدمی دارای تصویر مرکبی باشیم که نه حاکی از انسانی واقعی و مشخص، بلکه به‌طور مبهم دالّ بر تعدادی انسان باشد، این تصویر هم جزئی است؛ زیرا تصاویر یا اجزائی از تصاویر انسان‌های واقعی و جزئی ترکیب می‌شوند تا تصویری را بسازند که می‌تواند در خصوص انسان‌های واقعی و جزئی «کلی» باشد، اما باوجوداین، خود آن جزئی است، یعنی تصویر یک انسان متخیل جزئی است. با این حال، ذهن می‌تواند از انسان بماهو انسان دارای مفهومی کلی باشد که همهٔ آدمیان را در بر گیرد. یک تصویر از انسان مطمئناً نمی‌تواند بر همهٔ آدمیان دلالت کند، اما مفهوم عقلی از انسان، حتی اگر از ادراک حسی انسان‌های جزئی مستقل تصور شود، دربارهٔ همهٔ انسان‌ها صدق می‌کند. تصویر یک انسان باید یا تصور انسانی باشد که بر سر خود دارای موست، یا تصور انسانی که بر سر خود دارای مو نیست. این تصویر، در صورت اول، حاکی از انسان‌هایی که بی‌مو هستند

نیست، و در صورت دوم، حاکی از انسان‌هایی که مو دارند نیست، اما اگر مفهوم انسان را به‌عنوان حیوان ناطق بسازیم، این مفهوم همهٔ انسان‌ها را در بر می‌گیرد، چه بی‌مو یا بامو، سفید یا سیاه، دراز یا کوتاه باشند، زیرا مفهومِ ذات آدمی است.

پس انتقال از شناخت حسی و جزئی به شناخت عقلانی چطور صورت می‌گیرد؟ هرچند احساسْ فعالیتی ناشی از نفس و بدن است، نفس ناطقهٔ روحانی نمی‌تواند مستقیماً تحت تأثیر شیئی مادی یا صورتی خیالی باشد. بنابراین به فعالیت نفس نیاز است، زیرا مفهوم را نمی‌توان صرفاً به‌نحو انفعالی ایجاد کرد. این فعالیت، فعالیت عقل فعالی است که صورت خیالی را «وضوح می‌بخشد» و از آن کلی یا «نوع معقول» را انتزاع می‌کند. بدین‌ترتیب توماس از اشراق سخن می‌گوید، اما این کلمه را به معنایی کاملاً آوگوستینی (دست‌کم مطابق با آنچه احتمالاً تفسیر صحیح مقصود آوگوستینوس است) به‌کار نمی‌برد. مقصود او این است که عقل فعال با نیروی طبیعی خود و بدون اشراق به‌خصوصی از ناحیهٔ خداوند جنبهٔ معقول صورت خیالی، و عنصر صوری و بالقوه کلی‌ای راکه به‌طور ضمنی در صورت خیالی مندرج است، آشکار می‌سازد. بدین‌ترتیب عقل فعال، با ایجاد «نوع منطبع»[1] در عقل منفعل، عنصر کلی را به‌تنهایی انتزاع می‌کند. واکنش عقل منفعل به این تعیّن‌بخشیِ عقل فعالْ «کلمهٔ ذهنی»، («نوع ظاهرشده»[2]) یعنی مفهوم کلی به معنای کامل آن است. نقش عقل فعال صرفاً فعالیت است، تا عنصر کلی را از عناصر جزئی صورت خیالی انتزاع کند و علت «نوع منطبع» در عقل منفعل شود. عقل آدمی دارای تصورات فطری نیست اما قوهٔ دریافت مفاهیم را دارد؛ پس این قوه باید به فعلیت برسد و این تبدیل به فعل باید ناشی از مبدئی باشد که خود بالفعل است. ازآن‌جا که این مبدأ فعال دارای تصورات حی‌وحاضری نیست که موجودی خودش باشد، باید موجودی خود را از چیزی به دست آورد که محصول حواس است؛ و این بدان معناست که باید عنصر معقول را از صورت خیالی انتزاع کند. انتزاع‌کردن به معنای تجرید عقلیِ کلی از امور جزئی است. بنابراین، عقل فعال ماهیت کلی انسان را با کنارگذاشتن همهٔ امور جزئی‌ای که آن را در فردی خاص یا افرادی خاص محدود می‌کنند از صورت خیالی جزئی انتزاع می‌کند. ازآن‌جا که عقل فعال کاملاً فعال است، خود نمی‌تواند محل

---

1. *species impressa* 2. *verbum mentis* (species expressa)

انطباع کلی باشد؛ عقل فعالْ کلی را در عنصر بالقوهٔ عقل آدمی، یعنی در عقل منفعل، منطبع می‌کند و نتیجهٔ این انطباعْ مفهوم به معنای کامل کلمه یعنی «کلمهٔ ذهنی» است.

اما مهم است بدانیم که مفهوم انتزاعیْ متعلق شناخت نیست، بلکه واسطهٔ شناخت است. اگر خود مفهوم، یعنی حالت عقل، متعلق شناخت باشد، شناخت ما شناختی از تصورات و نه از چیزهایی که در خارج از ذهن وجود دارند خواهد بود و احکام علمی نه با اشیای بیرون از ذهن، بلکه با مفاهیم موجود در ذهن سروکار خواهند داشت. اما مفهوم، در واقع، شبیه صورت چیزی است که در ذهن ایجاد شده است و بدین‌ترتیب واسطه‌ای است که ذهن شیء را از راه آن می‌شناسد؛ به تعبیر توماس «چیزی است که به‌واسطهٔ آن درک می‌شود نه آنچه درک می‌شود».[1،2] البته ذهن این توانایی را دارد که در حالات خود تأمل کند و بنابراین می‌تواند مفهوم را به چیزی برگرداند؛ اما این چیزی است که در مرحلهٔ دوم شناخت قرار دارد و در مرحلهٔ اول وسیلهٔ شناخت است. توماس با این سخن از افتادن در موضعی اجتناب می‌کند که موضع ایدئالیسم ذهنی است و او را در مشکلاتی می‌اندازد که با این صورت از ایدئالیسم ملازم‌اند. نظریه‌ای که او آن را عملاً در مقابل نظریهٔ خودش قرار می‌دهد نظریهٔ افلاطون است؛ اما آن این حقیقت را تغییر نمی‌دهد که او با اتخاذ تلقی شناخته‌شده‌اش از دامی گریخت که رهایی از آن تقریباً غیرممکن است. ازآن‌جا که توماس معتقد بود عقلْ ذات، یعنی کلی، را بلاواسطه می‌شناسد این نتیجهٔ منطقی را گرفت که ذهن آدمی اشیای مادی و جزئی را بلاواسطه نمی‌شناسد. البته تأکید روی «ذهن» و «می‌شناسد» است، زیرا نمی‌توان انکار کرد که آدمی اشیای مادی و جزئی را به‌نحو حسی ادراک می‌کند: شیء محسوس دقیقاً فرد محسوس است. اما عقل از راه انتزاع نوع معقول از مادهٔ منفرد به شناسایی دست می‌یابد؛ و در این صورتْ عقل فقط می‌تواند از کلیاتْ شناخت بی‌واسطه داشته باشد. باوجوداین، عقل حتی پس از انتزاع نوع معقولْ فعالیت شناسایی خود را فقط از راه «تغییر وجههٔ نظر» یعنی با عطف توجه به صورت‌های خیالی‌ای که کلیات را با آن‌ها ادراک می‌کند انجام می‌دهد؛ و بدین‌ترتیب دارای شناختی بازتابی و با واسطه از اشیای جزئی‌ای است که به‌واسطهٔ صورت‌های خیالی نمودار می‌شوند. بنابراین ادراک حسی

---

1. *id quointelligitur,* not *id quod intelligitur*

2. *S.T.*, Ia, 5, 2.

سقراط ذهن را قادر می‌سازد که «انسان» کلی را انتزاع کند؛ اما تصور انتزاعی وسیلهٔ شناخت است، ابزار شناخت عقل است فقط تاآن‌جاکه عقل به صورت خیالی توجه کند، و بنابراین می‌تواند این حکم را بکند که سقراط یک انسان است. بنابراین صحیح نیست که بگوییم، طبق نظر توماس، عقل از جزئیات جسمانی دارای شناختی نیست؛ اعتقاد او این بود که ذهن از چنین جزئیاتی فقط دارای شناختی باواسطه است، و کلی است که متعلَّق بی‌واسطهٔ شناخت است.[1] اما نباید این را دالّ بر این دانست که متعلق ابتدایی شناخت عقلانیْ تصور انتزاعی بماهو تصور انتزاعی است؛ ذهنْ عنصر صوری، مثلاً عنصر بالقوه کلی در سقراط، را درک می‌کند و این را از مادهٔ منفرد انتزاع می‌کند. به تعبیر دقیق‌تر، متعلق شناسایی ابتداییْ آن کلی بی‌واسطه است، کلی‌ای که در جزئی ادراک شده است. فقط در مرحلهٔ دوم است که عقلْ کلی را دقیقاً در مقام کلی، یعنی کلی بازتابی را، درک می‌کند.

توضیحاً باید دو نکته را افزود. توماس توضیح می‌دهد که وقتی می‌گوید ذهنْ کلی را از جزئی جسمانی با تجرید آن از مادهٔ منفرد انتزاع می‌کند، مقصودش این است که وقتی ذهن مثلاً مفهوم انسان را انتزاع می‌کند آن را از این گوشت و استخوان‌ها، یعنی از مادهٔ منفرد جزئی، و نه از ماده به‌طور کلی، «مادهٔ معقول» (یعنی جوهر که موضوع کمیت است)، انتزاع می‌کند. جسمانیت در مفهوم انسان بماهو انسان وجود دارد، هرچند مادهٔ جزئی در مفهوم کلی انسان موجود نیست.[2] ثانیاً، مقصود توماس اشاره به این نیست که این نه شیء جزئی بماهو جزئی، بلکه شیء جزئی محسوس یا جسمانی است که نمی‌تواند متعلق بی‌واسطهٔ شناخت عقلانی باشد. به‌عبارت دیگر، شیء جزئی جسمانی نمی‌تواند متعلق بی‌واسطهٔ شناخت عقلانی باشد، نه دقیقاً به این دلیل که جزئی است، بلکه بدین‌سبب که مادی است و ذهن فقط از راه انتزاع از ماده به‌مثابهٔ مبدأ فردیت، یعنی از این یا آن ماده، به شناسایی می‌رسد.[3]

۳. پس طبق نظر توماس، ذهن آدمی اساساً قوهٔ شناخت را دارد؛ اما دارای مفاهیم فطری نیست. مفاهیم تنها به این معنا فطری‌اند که ذهن توانایی طبیعی انتزاع و ایجاد

---

1. *S. T.* Ia, 86, 1.
2. *Ibid.*, Ia, 85, 1.
3. *S. T.* Ia, 86, 1, *ad* 3.

مفاهیم را دارد. تا آن‌جا که به مفاهیم کنونی مربوط است، ذهن اساساً یک «لوح سفید»[1] است. به‌علاوه، منشأ شناخت ذهنیْ ادراک حسی است، زیرا متعلَّق طبیعی شناخت نفس، که صورت بدن است، ذوات اشیای مادی است. نفس ناطقه خودش را فقط با افعالش، و نه مستقیماً در ذاتش، بلکه در فعلی که به‌واسطهٔ آن نوع معقول را از اشیای محسوس انتزاع می‌کند، می‌شناسد.[2] بنابراین، شناخت نفس از خود استثنائی بر این قاعدهٔ کلی نیست که همهٔ شناخت‌های ما با ادراک حسی آغاز می‌شود و به ادراک حسی وابسته است. توماس این حقیقت را چنین بیان می‌کند که عقل، وقتی در این جهان با بدن متحد است، نمی‌تواند به شناخت چیزی نایل شود «مگر با تبدیل‌شدن به صورت‌های قوهٔ تخیّل».[3][4] ذهن آدمی، همچنان‌که با درون‌نگری آشکار می‌شود، بدون حضور صورت خیالی نمی‌اندیشد و، همان‌طور که از این حقیقت که نیروی تخیل آشفته (مثلاً در فردی دیوانه) مانع شناخت است معلوم می‌شود، به صورت خیالی وابسته است؛ دلیل آن این است که نیروی شناخت با متعلق طبیعی آن متناسب است.[5] خلاصه، نفس آدمی، به بیان ارسطو، بدون صورت خیالی هیچ‌چیزی را نمی‌فهمد؛ و می‌توانیم بگوییم «هیچ‌چیز در عقل نیست که ابتدا در حس نبوده باشد».[6]

۴. از این‌جا به‌وضوح نتیجه می‌شود که ذهن آدمی در این جهان نمی‌تواند از جوهرهای غیرمادی‌ای که موضوع حواس نیستند و نمی‌توانند باشند شناخت بی‌واسطه داشته باشد.[7] اما این مسئله نیز مطرح است که آیا اصلاً بر مبنای این مقدمات می‌تواند شناختی مابعدالطبیعی وجود داشته باشد، آیا ذهن آدمی می‌تواند از متعلقات حس فراتر رود و مثلاً از خداوند شناختی به‌دست آورد، زیرا خداوند نمی‌تواند متعلق حس باشد. اگر عقول ما به صورت خیالی وابسته باشند، چطور می‌توانند اشیایی را که صورت خیالی ندارند و بر حواس تأثیر نمی‌گذارند بشناسند؟[8] بر مبنای اصل «هیچ‌چیز در عقل نیست که ابتدا در حس نبوده باشد» وقتی نمی‌توانیم بگوییم که «خدا ابتدا در حس بود»[9]

1. *tabula rasa*
2. *Ibid.*, Ia, 87, 1.
3. *nisi convertendo se ad phantasmata*
4. *Ibid.*, Ia, 84, 7.
5. *Ibid.*, Ia, 84, 7.
6. *nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*
7. *Ibid.*, Ia, 88, 1.
8. *Ibid.*, Ia, 84, 7, *ad* 3.
9. *quod Deus prius fuerit in sensu*

چطور می‌توانیم از خداوند شناختی به دست آوریم؟ به‌عبارت‌دیگر، به‌محض این‌که علم‌النفس و معرفت‌شناسی توماس مسلم گرفته شود، معلوم می‌شود که الهیات عقلانی توماس به‌ناچار بی‌اعتبار شده است: ما نمی‌توانیم از اشیای حسی فراتر رویم و از شناخت اشیای روحانی محرومیم.

برای این‌که پاسخ توماس به این ایراد جدی را بفهمیم باید نظریهٔ او دربارهٔ عقل بماهو عقل را به یاد آوریم. حواس بالضروره برای نوع خاصی از اشیا تعیین شده‌اند؛ اما عقل، که غیرمادی است، قوهٔ درک و فهم وجود است. عقل بماهو عقل متوجه کل وجود است. متعلق عقلْ معقول است؛ هیچ‌چیزی معقول نیست مگر تاآن‌جاکه بالفعل است، یعنی سهمی از وجود دارد، و هرچیزی که بالفعل است تاآن‌جاکه بالفعل است، یعنی سهمی از وجود دارد، معقول است. اگر عقل آدمی را دقیقاً در مقام عقل لحاظ کنیم، باید بپذیریم که نخستین متعلق آن وجود است. «عقل به موضوعش بنا به مفهوم عام موجود [وجود] نظر می‌کند؛ چون عقلِ ممکن آن است که با آن هر چیزی وجود [عقلی] می‌یابد.[1] اما ابتدا موجود [وجود] در مفهوم عقلی قرار می‌گیرد؛ زیرا بنا به آن [وجود] است که هر مُدرک، تا جایی که بالفعل است، هست... در نتیجه موجود [وجود] موضوع خاص عقل است.»[2] بدین‌ترتیب نخستین حرکت عقل متوجه وجود است، نه متوجه وجود جزئی و محسوس؛ و عقلْ ذات شیء مادی را فقط تا آن‌جاکه وجود دارد می‌تواند بشناسد. فقط در مرحلهٔ دوم است که نوع خاصی از عقل، یعنی عقل آدمی، متوجه نوع خاصی از وجود می‌شود. عقل آدمی به‌سبب وضعیت تجسم‌یافته‌اش و ضرورت «تبدیل به صورت قوهٔ تخیل»[3]، در وضعیت تجسم‌یافتهٔ خود، شیء محسوس را به‌عنوان متعلق طبیعی و «مناسب» ادراکش داراست، اما جهت‌گیری‌اش را به سوی وجود بماهو وجود از دست نمی‌دهد. عقل در مقام عقل «آدمی» باید از حس، از موجودات مادی، آغاز کند، اما به‌عنوان «عقل» آدمی می‌تواند به فراتر از حس رود و به ذات‌های مادی محدود نباشد؛ هرچند تا وقتی می‌تواند چنین باشد که اشیای غیرمادی در جهان محسوس و به‌واسطهٔ جهان محسوس آشکار شوند، یعنی تاآن‌جا که اشیای مادی با اشیای غیرمادی داری نسبتی باشند. عقل به‌عنوان عقل تجسم‌یافته، به‌عنوان «لوح سفید»، که متعلق طبیعی آن ذات مادی است، با نیروی خودش مستقیماً خدا را ادراک نمی‌کند و نمی‌تواند ادراک

---

1. *S. T.*, Ia, 79, 7.

2. *Ibid.*, Ia, 5, 2.

3. *conversio ad phantasma*

کند، اما اشیای محسوس، که متناهی و ممکن‌الوجودند، نسبت خود با خدا را آشکار می‌سازند؛ به‌طوری که عقل می‌تواند دریابد که خدا وجود دارد. به‌علاوه، اشیای محسوس، که آثار خداوندند، تا حدی خداوند را آشکار می‌سازند، به‌طوری‌که عقل می‌تواند به قسمی شناخت از ذات خداوند دست یابد؛ هرچند این شناخت (بالطبع) نمی‌تواند چیزی بیش از شناخت تشبیهی و قیاسی باشد. «ضرورت تبدیل به صورت قوهٔ تخیل» به این معناست که نمی‌توانیم خداوند را مستقیماً بشناسیم، اما او را تا آن‌جا می‌توانیم بشناسیم که اشیای محسوس وجود او را آشکار می‌کنند و ما را قادر می‌سازند که از ذات او شناختی یا تشبیهی و غیرمستقیم و ناقص به دست آوریم. ما می‌توانیم خداوند را «به‌عنوان علت»،[1] و «به واسطهٔ فراتربودن»،[2] و «به‌واسطهٔ نفی»[3] بشناسیم.[4]

این موضعْ فعالیت عقل آدمی را مفروض می‌گیرد. اگر عقل آدمی صرفاً منفعل می‌بود، اگر «تبدیل به صورت قوهٔ تخیل» به این معنا بود که تصورات صرفاً به‌نحو انفعالی فراهم آمده‌اند، بدیهی است که نمی‌توانست شناختی عقلانی از خداوند وجود داشته باشد، زیرا اشیای محسوس نه خداوند و نه جزو خداوندند و اشیای غیرمادی دیگر «صورت‌های قوهٔ تخیل نیستند». نیروی فعال عقل است که آن را قادر می‌سازد نسبت با موجود غیرمادی را در موجود محسوس دریابد. شناخت محسوس نه علت تام و کامل شناخت عقلانی ما بلکه بیشتر علت مادی شناخت عقلانی است؛ صورت خیالی، عملاً به‌واسطهٔ عقل فعال و از راه فعل انتزاعی آن، معقول می‌شود. پس از آن‌جاکه شناخت حسیْ علت کلی شناخت عقلانی نیست، «اگر دامنهٔ شناخت عقلانی بیش از شناخت محسوس بسط یابد حیرت‌آور نیست»[5] عقل آدمی، چون با بدنی متحد است، ذوات اشیای مادی را به‌عنوان متعلق طبیعی خود داراست؛ اما با همین ذوات می‌تواند فراتر رود و به «نوعی شناخت اشیای نادیدنی» دست یابد. می‌توانیم این اشیای غیرمادی را با طرد و نفی ویژگی‌های خاص اعیان محسوس از آن‌ها، یا به‌نحو تشبیهی و قیاسی، فقط به‌واسطهٔ نفی بشناسیم؛ اما اگر نیروی فعال عقل نبود هرگز نمی‌توانستیم آن‌ها را بشناسیم.[6]

---

1. *ut causam* 2. *et per excessum* 3. *et per remotionem*
4. *S. T.*, Ia, 84, 7 *ad* 3. 5. *Ibid.*, Ia, 84, 6, *incorpore* and *ad* 3.
6. Cf. *Ibid.*, Ia, 84, 7, incorpore and *ad* 3.

مشکل دیگری که قبلاً ذکر شد هنوز باقی است. چطور می‌تواند تصور ما از خداوند، یا در واقع از هر شیء روحانی، دارای مضمون ایجابی باشد؟ مثلاً اگر بگوییم که خداوند شخص است، بدیهی است مقصودمان این نیست که به خداوند شخصیت آدمی را نسبت دهیم. اما اگر مقصودمان صرفاً این باشد که خداوند از چیزی که به‌منزلهٔ شخص می‌شناسیم کمتر نیست، آیا تصور ما از شخصیت الهی دارای مضمون ایجابی است؟ آیا مفهوم «نه کمتر از امر شخصی» تصوری ایجابی است؟ اگر آن را در قالب مفهوم ایجابی، یعنی «بیش از امر شخصی»، بیاوریم آیا دارای مضمون ایجابی است؟ اگر نه، پس در «راه سلبی» محدودیم و خداوند را فقط «به‌واسطهٔ نفی» می‌توانیم بشناسیم. اما توماس صرفاً به «راه سلبی» نمی‌چسبد؛ او «راه ایجابی» را هم مورد استفاده قرار می‌دهد و معتقد است که خداوند را می‌توانیم به‌واسطهٔ «فراتربودن» بشناسیم. حال، اگر وقتی که مثلاً حکمت را به خداوند نسبت می‌دهیم بگوییم حکمت را «به وجهی عالی‌تر»[1] نسبت می‌دهیم، مشکل است دریابیم که مضمون تصور ما از حکمت الهی واقعاً چیست. حکمت الهی باید بر حکمت آدمی، که تنها حکمتی است که از آن به‌طور طبیعی و مستقیم تجربه داریم، مبتنی باشد؛ و درعین‌حال حکمت الهی نمی‌تواند دقیقاً حکمت آدمی باشد. اما اگر حکمت الهی همان حکمت آدمی است با حذف محدودیت‌ها و اَشکال آن، وقتی از حکمت بی‌حد و حدود تجربه‌ای نداریم، این تصور دارای چه مضمون ایجابی‌ای خواهد بود؟ به نظر می‌رسد اگر کسی قاطعانه معتقد باشد که این تصور دارای مضمونی ایجابی است، یا باید بگوید که مفهوم حکمت آدمی به‌علاوهٔ سلب محدودیت‌های آن، تصوری ایجابی است و یا، مانند اسکوتوس، بگوید که می‌توانیم به‌اصطلاح از ذات حکمت که گویی می‌تواند به یک میزان بر خداوند و آدمی حمل شود تصوری به دست آوریم. نظریهٔ اخیر، هرچند از بعضی جهات سودمند است، کاملاً خرسندکننده نیست، زیرا نه توماس و نه اسکوتوس بر این اعتقاد نبودند که حکمت یا هر کمال دیگری به یک میزان در خداوند و مخلوقات تحقق دارد. و اما دربارهٔ پاسخ نخست، ممکن است در نگاه اول به نظر برسد که راه فرار از مشکل را فراهم می‌آورد؛ اما تأمل نشان خواهد داد این سخن که خداوند حکیم است، به این معنا که خدا

---

1. *modo eminentiori*

فراتر از حکیم (به معنای آدمی) است، به‌هیچ‌وجه عین این سخن نیست که خداوند حکیم (به معنای آدمی) نیست. سنگْ حکیم (به معنای آدمی) نیست و برتر از حکیم هم نیست؛ سنگ فروتر از حکیم است. درست است که اگر کلمهٔ «حکیم» را دقیقاً در مورد حکمتی که آن را تجربه می‌کنیم، یعنی حکمت آدمی، به‌کار گیریم به‌درستی نه‌تنها می‌توانیم بگوییم که سنگ حکیم نیست، بلکه همچنین می‌توانیم بگوییم که خداوند حکیم نیست؛ اما معنای این‌دو عبارت یکی نیست و اگر یکی نباشد باید این سخن که خداوند حکیم نیست (یعنی خداوند برتر از حکیم به معنای خاص انسانی است) دارای مضمون ایجابی باشد. پس این سخن که خداوند حکیم («حکیم» به این معنا که بی‌نهایت بیش از حکیم به معنای آدمی) است دارای مضمون ایجابی است. اصرار بر این‌که مضمون تصورات تشبیهی و قیاسی باید کاملاً واضح و قابل بیان باشد، به‌طوری‌که بتواند کاملاً برحسب تجربهٔ آدمی فهمیده شود، سوءفهم کامل ماهیت تشابه خواهد بود. توماس عقل‌گرا نبود، ولی می‌پذیرفت که می‌توانیم به «معرفتی از خدا»[1] دست یابیم. نامتناهی‌بودن موضوع، یعنی خداوند، به این معناست که ذهن متناهی آدمی از ذات خداوند هیچ تصور تام و کاملی نمی‌تواند به دست آورد؛ اما مقصود این نیست که از ذات خداوند نمی‌تواند مفهوم ناقص و غیرتامی به دست آورد. علم به این‌که خداوند می‌فهمد علم به امری ایجابی در مورد خداوند است، زیرا دست‌کم به ما می‌گوید که خداوند همانند سنگ یا گیاه غیرعاقل نیست، ولی درک این‌که فهم الهی فی‌نفسه چیست فراتر از توانایی درک ماست.

به مثال تشخص برمی‌گردیم. این ادعا که خداوند شخص است بر این استدلال متکی است که کمال موجود ضروری‌الوجود و علت اولیٰ از چیزی که از او ناشی می‌شود و به او وابسته است کمتر نمی‌تواند باشد. از سوی دیگر، علم‌النفس و معرفت‌شناسی ارسطویی ـ توماسی اجازهٔ اظهار این سخن را نمی‌دهد که استدلالی از این نوعْ تصور تامّی از آنچه فی‌نفسه تشخص الهی است در اختیار خواهد گذاشت. اگر کسی ادعا کند که دارای چنین تصوری است، آن تصورْ مأخوذ از تجربه و ناگزیر نمایانگر داده‌های تجربی خواهد بود. این عملاً بدان‌معنی است که آدمی تصدیق کند خداوند «یک»

1. *aliqualis cognitio Dei*

شخص است؛ و نتیجهٔ آن به‌وجودآمدن تناقضی بین وحی و فلسفه است. اما اگر آدمی دریابد که صرفاً با استدلال فلسفی نمی‌تواند تصور شایسته‌ای از تشخص الهی به دست آورد، درخواهد یافت که کل آنچه سزاوار است از دیدگاه فلسفی اظهار کند این است که خداوند موجودی شخصی است، نه این‌که خداوند «یک» شخص است. وقتی وحی به ما اعلام می‌کند که خداوند عبارت از سه شخص در ذات واحد است، شناخت ما از خداوند افزایش می‌یابد، اما متضمن هیچ تناقضی بین الهیات و فلسفه نیست. به‌علاوه، وقتی می‌گوییم خداوند شخص است، مقصودمان در واقع این است که او از چیزی که آن را به‌نحو متشخص تجربه می‌کنیم کمتر نیست، به این معنا که در او کمال تشخص تنها باید به‌نحوی باشد که بر طبق آن بتواند موجود لایتناهی باشد. اگر ایراد شود که این مصادره به مطلوب است، زیرا سؤال دقیقاً این است که آیا تشخص و عدم تناهی با هم سازگارند، می‌توان پاسخ داد که برهان‌های مربوط به تشخص خداوند و عدم تناهی او مستقل‌اند، به‌طوری که می‌دانیم تشخص و عدم تناهی باید با هم سازگار باشند، حتی اگر از تشخص الهی یا عدم تناهی الهی دارای تجربهٔ مستقیمی نباشیم. این‌که تصور ما از تشخص الهی دارای نوعی مضمون ایجابی است از این حقیقت معلوم می‌شود که معنای عبارت «خداوند امری فراشخصی است» (یعنی برتر و فراتر از چیزی است که آن را مستقیماً به‌نحو شخصی تجربه می‌کنیم) با معنای عبارت «خداوند متشخص نیست» (یعنی درهرحال همان‌طور که سنگ متشخص نیست) متفاوت است. اگر دلیلی بر این باور می‌داشتیم که متشخص‌نبودن خداوند به همان معنای متشخص‌نبودن سنگ نیست، باید عبادت و نیایش را بیهوده می‌پنداشتیم؛ اما این سخن که خداوند متشخص است مستقیماً گویای این است که عبادت و نیایش بجا و شایسته است، هرچند از این‌که تشخص الهی فی‌نفسه چیست دارای تصور تامی نباشیم. ما از موجود لایتناهی جز شناخت عقلانی محدود و تشبیهی نمی‌توانیم داشته باشیم، دقیقاً به این دلیل که خودمان متناهی هستیم؛ اما شناخت محدود و ناقص به‌هیچ‌وجه عین عدم شناخت نیست.

فصل سی‌ونهم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۹ : نظریهٔ اخلاق

سعادت‌گرایی ـ رؤیت خداوند ـ خیر و شر ـ فضیلت‌ها ـ قانون طبیعی ـ قانون ازلی و نبیاد اخلاق در خداوند ـ فضایل طبیعی که مورد توجه توماس بودند ولی مورد توجه ارسطو نبودند؛ فضیلت دین

این‌جا نمی‌توان از نظریهٔ اخلاقی توماس به‌تفصیل بحث کرد، اما بحث از برخی مطالب مهم می‌تواند برای نشان‌دادن نسبت آن با اخلاق ارسطویی سودمند باشد.

۱. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس دلیل می‌آورد که افعال هر فاعلی برای غایتی است، افعال فاعل انسانی برای نیل به سعادت است و متوجه تحصیل سعادت است. او می‌گوید سعادت باید عبارت از یک فعالیت باشد، و در وهلهٔ نخست عبارت از فعالیتی باشد که برترین قوه در آدمی را در جهت برترین و شریف‌ترین اهداف کامل کند. بنابراین، او به این نتیجه می‌رسد که سعادت آدمی در وهلهٔ نخست عبارت از «نظریه»[1]،

---

1. *theoria*

یعنی تأمل در برترین موجودات، و اساساً تأمل در محرک نامتحرک، یعنی خداوند است؛ هرچند بر این اعتقاد بود که برخورداری از دیگر خیرها، مثل دوستی و، با حفظ اعتدال، خیرهای بیروی برای سعادتمندی کامل ضروری است.[۱] بدین‌ترتیب اخلاق ارسطو ذاتاً سعادت‌گرایانه، غایت‌گرایانه، و آشکارا عقلانی است، زیرا معلوم است که به نظر او مقصود از تفکرْ تفکرِ عقلانی است؛ مقصود او پدیده‌ای دینی، همانند خلسهٔ فلوطین، نیست. به‌علاوه، «غایتِ»[۲] فعالیت اخلاقی غایتی است که در این جهان به دست آید؛ تا آن‌جا که به اخلاق ارسطو مربوط می‌شود به رؤیت خداوند در آخرت هیچ اشاره‌ای نشده است و در حقیقت می‌توان پرسید که آیا او اصلاً به نامیرایی شخصی معتقد بود. انسان واقعاً سعادتمندِ ارسطو فیلسوف است و نه قدیس.

باری، توماس دیدگاه سعادت‌گرایانه و غایت‌گرایانهٔ متشابهی را پذیرفت و نظریهٔ او دربارهٔ غایت رفتار آدمی از برخی جوانب عقلانی است؛ اما به زودی محل تأکید تغییر می‌کند که بر تفاوت بسیار نظریهٔ اخلاقی او با نظریهٔ اخلاقی ارسطو دلالت دارد. فقط افعال آدمی که کاملاً در حوزهٔ اخلاق قرار می‌گیرند افعالی اختیاری‌اند؛ افعالی که از آدمی دقیقاً به‌عنوان آدمی، به‌عنوان موجودی ناطق و مختار، ناشی می‌شوند. این افعال آدمی («افعال انسانی»[۳]، که از «افعال انسان»[۴] متمایز است) از ارادهٔ انسان ناشی می‌شوند؛ و متعلق اراده، «خیر»[۵] است. این حق ویژه آدمی است که به‌خاطر غایتی که او درک کرده است عمل می‌کند و هر فعل بشری برای غایت درک‌شده‌ای انجام می‌پذیرد؛ اما غایت یا خیرِ به‌خصوص، که برای تحصیل آن فعل بشری به‌خصوصی انجام می‌گیرد، نه کاملاً کامل است و نه می‌تواند کامل باشد و ارادهٔ آدمی را راضی کند، که متوجه خیر کلی است و خرسندی خود را فقط در نیل به خیر کلی می‌یابد. خیر کلی واقعی چیست؟ نمی‌تواند مثلاً ثروت باشد، زیرا ثروت فقط وسیلهٔ نیل به غایتی است، درحالی‌که خیر کلی بالضروره غایت نهایی است و خود آن نمی‌تواند وسیلهٔ غایتی دیگر باشد. نمی‌تواند لذت حسی باشد، زیرا لذت حسی فقط به بدن کمال می‌بخشد و نه به کل آدمی، نمی‌تواند عبارت از قدرت باشد که به کل آدمی کمال نمی‌بخشد یا ارادهٔ آدمی را کاملاً

---

۱. برای بحث مفصل اخلاق ارسطویی ← جلد اول، همین تاریخ فلسفه.

2. *telos*

3. *actiones humanae*

4. *actiones hominis*

5. *bonum*

برآورده نمی‌کند و، علاوه بر این، می‌تواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد؛ درحالی‌که تصورپذیر نیست که خیر نهایی و کلی بتواند مورد سوءاستفاده قرار گیرد یا برای هدفی بی‌ارزش یا شر به‌کار گرفته شود. حتی نمی‌تواند عبارت از پرداختن به علوم عقلانی باشد، زیرا تأمل فلسفی مطمئناً عقل و ارادهٔ آدمی را کاملاً ارضا نمی‌کند. سرچشمهٔ شناخت عقلانی ما تجربهٔ حسی است؛ باوجوداین، آدمی آرزو دارد که علت نهایی را آن‌گونه که فی‌نفسه هست بشناسد و این را نمی‌توان از راه مابعدالطبیعه به دست آورد. ارسطو ممکن است که گفته باشد خیر آدمی عبارت از پرداختن به علوم عقلانی است، اما سخن او دربارهٔ سعادت ناقصی است که در این جهان دست‌یافتنی است. سعادت کامل یعنی غایت نهایی را نه در موجودی مخلوق، بلکه فقط در خداوند، که خیر متعالی و نامتناهی است، باید یافت. خداوند خیر کلی واقعی است؛ هرچند او غایت همهٔ موجودات، اعم از مخلوقات ذی‌شعور و غیرذی‌شعور است، فقط مخلوقات ذی‌شعور می‌توانند این خیر نهایی را از راه شناخت و عشق به‌دست آورند. فقط موجودات ذی‌شعور می‌توانند به رؤیت خداوند، که سعادت کامل فقط در آن است، دست یابند. در این جهان آدمی می‌تواند دریابد که خداوند وجود دارد و می‌تواند از ذات خداوند مفهومی ناقص و تشبیهی به‌دست آورد، اما تنها در جهان آخرت است که می‌تواند خداوند را آن‌گونه که فی‌نفسه هست دریابد و غایت دیگری نمی‌تواند آدمی را کاملاً ارضا کند.[1]

توماس می‌گوید ارسطو از سعادت ناقصی که در این جهان دست‌یافتنی است سخن می‌گفت؛ اما ارسطو، چنان‌که قبلاً اشاره کرد، در اخلاق دربارهٔ سعادتی دیگر هیچ سخن نمی‌گوید. اخلاق او همانا اخلاق آدمی در این جهان بود، درحالی‌که توماس قبل از این‌که بررسی و اعلام کرده باشد که سعادت کامل فقط در جهان آخرت دست‌یافتنی است بحث را پیش نبرده است؛ این سعادت اساساً همان رؤیت خداوند است، هرچند که البته ارضای اراده را هم در بر دارد، درحالی‌که سایر خیرها، مثل همنشینی دوستان، در «وجود خیرِ»[2] سعادت سهیم‌اند؛ برای سعادتمندی خیری جز خداوند «ضروری»

---

۱. دربارهٔ آنچه ذکر شد مخصوصاً ← *S. T.*, Ia, II ae, questiones 1-3.

2. *bene esse*

نیست.[1] بنابراین، بی‌درنگ معلوم می‌شود که نظریهٔ اخلاقی توماس در سطحی متفاوت با سطح ارسطو قرار دارد، زیرا هرچند ممکن است توماس زبان ارسطویی را زیاد به‌کار گرفته باشد، واردکردن جهان آخرت و رؤیت خداوند در نظریهٔ اخلاقی با اندیشهٔ ارسطو بیگانه است.[2] آنچه راکه ارسطو سعادت می‌نامد، توماس سعادت ناقص یا سعادت گذرا یا سعادتی که در این جهان دست‌یافتنی است می‌داند؛ و تلقی او از این سعادت ناقص این است که برای سعادت کامل، که فقط در آخرت دست‌یافتنی است و اساساً عبارت از رؤیت خداوند است، مقدر شده است.

۲. این سخن توماس که سعادت کامل آدمی عبارت از رؤیت خداوند است، برای هر مفسر نظریهٔ اخلاقی قدیس مسئلهٔ بسیار مشکلی پیش می‌آورد؛ مسئله‌ای که اهمیتش بسیار بیشتر از آن است که در ابتدا ممکن است به نظر برسد. راه معمول معرفی اخلاق توماسی عبارت بوده است از همگون‌سازی آن با اخلاق ارسطو، تا آن‌جا که با موضع توماس به‌عنوان یک مسیحی سازگار است، و اظهار این سخن که توماس، در مقام یک فیلسوفِ اخلاق، آدمی را «در نظام طبیعی»، بدون این‌که به غایت فراطبیعی او ارجاع دهد، بررسی می‌کند. او وقتی به‌عنوان یک فیلسوف اخلاق از سعادت سخن می‌گوید، بنابراین از سعادت طبیعی، یعنی تحصیل خیر متعالی، یا خداوند، که در نظام طبیعی برای انسان امکان‌پذیر است، سخن می‌گوید، بدون این‌که وجود رحمت فراطبیعی ضرورتی داشته باشد. اختلاف او با ارسطو در این حقیقت است که او، برخلاف ارسطو، مسئلهٔ آخرت را، که ارسطو دربارهٔ آن ساکت است، مطرح می‌کند. سعادت اساساً عبارت است از شناخت عقلانی و عشق به خداوند که در این جهان (سعادت عقلانی ناقص) و در جهان آخرت (سعادت عقلانی کامل) دست‌یافتنی است. آن افعالی خیرند که به تحصیل چنین سعادتی رهنمون شوند یا با نیل به آن سازگار باشند، درحالی‌که آن افعالی شرّند که با تحصیل چنین سعادتی ناسازگارند. این حقیقت که وقتی از توماس انتظار داریم سخن خود را به‌عنوان یک فیلسوف اخلاق ادامه دهد از تحصیل رؤیت ذات الهی (که غایت فراطبیعی آدمی است و بدون رحمت فراطبیعی دست‌نیافتنی است)

---

1. See *S. T.*, Ia, II ae, 4.

۲. این امر در مورد تعلیمات اخلاقی توماس در جامع علم کلام صادق است. قصد آن را ندارم که بگویم توماس امکان اخلاق صرفاً فلسفی را منکر بود.

سخن می‌گوید، بنابراین از این جهت است که او عملاً بین نقش‌های فیلسوف و الهی‌دان فرقی روشمندانه نمی‌گذارد و گاهی در مقام فیلسوف و گاهی در مقام الهی‌دان سخن می‌گوید، بدون این‌که به‌وضوح به چنین تغییری اشاره کند. به‌جای آن، اگر آدمی دارای غایت فراطبیعی نبود، می‌توانست اشارات به رؤیت خداوند را نه به معنای رؤیت فراطبیعی ذات‌الهی، بلکه صرفاً به معنای شناخت خداوندی که برای آدمی در جهان آخرت دست‌یافتنی خواهد بود، تأویل کند. از این جهت می‌توان توماس را فیلسوف اخلاقی دانست که اخلاق ارسطویی را با معرفی مسئلهٔ آخرت تکمیل کرد.

متأسفانه به نظر طرفداران این تفسیر این‌طور می‌رسد که توماس نه‌تنها به رؤیت خداوند به معنای خاص آن اشاره دارد، بلکه حتی از «میلی طبیعی» به رؤیت خداوند سخن می‌گوید. «سعادت نهایی و کامل فقط می‌تواند همان رؤیت ذات الهی باشد.» برخی مفسران می‌گویند که این نه به رؤیت خداوند در مقام خیر لایتناهی، از آن حیث که فی نفسه هست، بلکه تنها به رؤیت خداوند به‌عنوان علت اولیٰ اشاره دارد. اما توماس چطور می‌توانست از شناخت خداوند به‌عنوان علت اولیٰ سخن بگوید چنان‌که گویی چنین شناختی عبارت از رؤیت ذات الهی است یا می‌تواند باشد؟ در پرتو نور طبیعی عقل می‌توانیم بدانیم که خداوند علت اولیٰ است، اما توماس اظهار می‌دارد که «برای رسیدن به سعادت کامل لازم است که عقل به خود ذات عقل اولی برسد».[1] همچنین «سعادت نهایی عبارت از رؤیت ذات الهی است، که همان ذات خیر است».[2] آدمی برای نیل به آن رؤیت دارای میلی طبیعی است، چون بالطبع مایل است که آن ذات، یعنی ماهیت علت اولیٰ را بشناسد.[3] اعم از این‌که توماس در اظهار این سخن برحق باشد یا نباشد، نمی‌توانم تصور کنم که مقصود او فقط اشاره به چیزی است که گائتانو آن را «قوهٔ فرمانبرداری»[4] می‌نامد: اگر «میل طبیعی» چیزی ایجابی نباشد چه می‌تواند باشد؟ از سوی دیگر، این فرض که مقصود توماس انکار خصیصهٔ فراطبیعی و بی‌دلیل رؤیت سعادت‌بار خداوند است محل بحث نیست. برخی مفسران (مثلاً سوئارس) با اظهار این سخن که مقصود توماس تصدیق وجود میل طبیعی «مشروطی» در آدمی است، یعنی

1. S. T, Ia, IIae, 3, 8. 2. Ibid., 4, 4. 3. *Ibid.*, 3, 8.

4. *potentia obedientialis*

مشروط بر این که خداوند باعث ارتقای انسان به نظام فراطبیعی شود و وسایل نیل به غایت فراطبیعی را برایش فراهم سازد، از این مشکل خلاصی یافته‌اند. این بی‌تردید موضع معقولی است، اما آیا این فرض ضرورت دارد که مقصود توماس از میل طبیعیْ چیزی بیش از میل به شناخت ماهیت علت اولیٰ است، میلی که «واقعاً»، یعنی با فرض ارتقای آدمی به نظام فراطبیعی و این‌که برای غایتی فراطبیعی در نظر گرفته شده، به معنای میل به رؤیت خداوند است؟ به‌عبارت دیگر، به نظرم می‌رسد که توماس انسان واقعی را بررسی می‌کند و وقتی می‌گوید در آدمی «میلی طبیعی» به شناخت ذات خداوند و بنابراین، نیل به رؤیت خداوند وجود دارد مقصود او این است که میل طبیعی آدمی به شناخت هرچه بیشتر علت نهایی، در نظام واقعی و بالفعل، میل و آرزوی مشاهدهٔ خداوند است. همچنان‌که اراده بالطبع معطوف و متوجه به خیر کلی است و همین حرکت اراده فقط با تملک خداوند می‌تواند به خرسندی و سکون برسد، همچنین عقل برای حقیقت به‌وجود آمده است و فقط با رؤیت حقیقت مطلق می‌تواند خرسند شود.

می‌توان ایراد گرفت که این سخن یا دلالت بر این دارد که آدمی دارای میلی طبیعی برای نیل به رؤیت بهجت‌آفرین است (اگر کلمهٔ طبیعی در مقابل کلمه فراطبیعی به‌کار رود) و در این صورت حفظ ارزش نظام فراطبیعی مشکل است، یا دلالت بر این دارد که مقصود توماس از «طبیعی» صرفاً طبیعی به معنایی است که معمولاً در مقابل «غیرطبیعی» و نه فراطبیعی به‌کار می‌بریم و چنین تفسیری از او تفسیری دلبخواهی و ناموجه است. اما چیزی که به نظرم می‌رسد این است که توماس تقریباً همان‌طور سخن می‌گوید که آوگوستینوس سخن می‌گفت، یعنی این‌که او انسان واقعی‌ای را که به غایتی فراطبیعی دعوت شده است بررسی می‌کند، و وقتی می‌گوید که آدمی دارای میلی طبیعی به شناخت ذات خداوند است، مقصودش بیان این نیست که آدمی در حالت طبیعی مفروضی چنین میل طبیعی‌ای، اعم از مطلق یا مشروط، به دیدن خداوند خواهد داشت، بلکه مقصودش صرفاً این است که عبارت حرکت طبیعی عقل آدمی به سوی حقیقت همان رؤیت «بالفعل»[1] خداوند است، نه به این دلیل که عقل آدمی به‌خودی‌خود

1. *de facto*

می‌تواند خداوند را، یا در این جهان یا در جهان آخرت، ببیند، بلکه بدین‌سبب که تنها غایت «واقعی» آدمی غایتی فراطبیعی است. فکر نمی‌کنم که توماس وقتی از «میل طبیعی»[1] سخن می‌گوید اصلاً منظورش حالت طبیعی فرضی باشد؛ که اگر چنین باشد بالبداهه به این معناست که نظریهٔ اخلاقی او نظریه‌ای صرفاً فلسفی نیست و نمی‌تواند باشد. نظریهٔ اخلاقی او تا اندازه‌ای کلامی و تا اندازه‌ای فلسفی است. او از اخلاق ارسطویی استفاده می‌کند اما آن را در بستر مسیحی جای می‌دهد. از همهٔ این‌ها گذشته، خود ارسطو، تاآن‌جا که می‌دانست عملاً انسان واقعی چیست، انسان واقعی را بررسی می‌کرد، و توماس، که بهتر از ارسطو می‌دانست که عملاً انسان واقعی چیست، در استفاده از فکر ارسطو، وقتی که معتقد بود صحیح است و آن را با دیدگاه مسیحی خود سازگار می‌یافت، کاملاً برحق بود.

کاملاً صحیح است که توماس از سعادت ناقص، از خیر دنیوی آدمی، و غیره سخن می‌گوید؛ اما مقصود این نیست که او آدمی را صرفاً در حالت طبیعی فرضی مورد بررسی قرار می‌دهد. اگر توماس می‌گوید که جامعهٔ مسیحی تأسیس شده است تا انسان را در تحصیل خیر فراطبیعی‌اش یاری رساند و دولت تأسیس شده است تا انسان را در تحصیل خیر دنیوی‌اش یاری رساند، بی‌معنی است که نتیجه بگیریم وقتی او آدمی را در ارتباط با دولت بررسی می‌کند او را در موقعیتی صرفاً فرضی در نظر می‌گیرد. توماس انسان واقعی را از برخی جوانب و در بعضی نقش‌ها بررسی می‌کند. چنین نیست که توماس از این حقیقت غافل است که نیل به غایت حقیقی آدمی از توانایی‌های یاری‌نشدهٔ آدمی فراتر است، بلکه او در نظریهٔ اخلاقی خود آدمی را از آن حیث مورد بررسی قرار می‌دهد که رویْ سوی غایتی دارد که به سوی آن دعوت شده است. او در پاسخ به این سؤال که آیا سعادتی که قبلاً به‌دست آمده است می‌تواند از دست برود می‌گوید سعادت ناقص این‌جهانی می‌تواند از دست برود، اما سعادت کامل در جهان آخرت زایل‌شدنی نیست، زیرا برای کسی که یک بار ذات الهی را دیده است محال است که آرزوی مشاهدهٔ او را نداشته باشد.[2] این آشکارا نشان می‌دهد که او از سعادت فراطبیعی سخن می‌گوید. او در پاسخ به ایراد دوم می‌گوید که هدف و منظور از اراده است که براساس ضرورتی

---

1. *desiderium naturale*

2. *S. T.*, Ia, II ae, 5, 4.

طبیعی به غایت نهایی برسد؛[1] اما این بدان‌معنی نیست که غایت نهایی مورد بحث صرفاً طبیعی است، و نه این است که، اگر فراطبیعی باشد، خداوند «نمی‌توانست» آدمی را بدون این‌که به این غایت سوق دهد آفریده باشد. اراده بالضروره طالب سعادت است و این سعادت را «عملاً» فقط در رؤیت خداوند می‌توان یافت؛ بنابراین می‌توانیم بگوییم انسان واقعی بالضروره طالب رؤیت خداوند است.

تصور می‌کنم که این تفسیر را نظریهٔ موجود در کتاب جامع در ردّ گمراهان تأیید کند. توماس قبل از هر چیزی دلیل می‌آورد[2] که غایت هر جوهر عقلانی شناخت خداوند است. مقصود از همهٔ مخلوقات نیل به غایت نهایی‌شان یعنی خداوند بوده است[3] و موجودات ذی‌شعور اساساً و اختصاصاً از راه برترین قوه‌شان، یعنی عقل، برای نیل به خداوند آفریده شده‌اند. هرچند غایت و سعادت آدمی باید اساساً عبارت از شناخت خداوند باشد، شناخت مورد بحث آن شناختی نیست که به‌نحو فلسفی و از راه استدلال به دست آید. ما از راه استدلال به‌جای این‌که به شناخت چیستی خداوند برسیم به شناخت این می‌رسیم که خداوند چه نیست؛ آدمی نمی‌تواند سعادتمند باشد مگر این‌که خداوند را آن‌گونه که هست بشناسد.[4] سعادت آدمی نمی‌تواند عبارت از آن‌گونه شناخت خداوندی باشد که با ایمان به‌دست می‌آید، حتی اگر از راه ایمان بتوانیم دربارهٔ خداوند بیش از آنچه از راه استدلال فلسفی می‌توانیم به دست آوریم بدانیم. «میل طبیعی» با نیل به غایت نهایی، یعنی سعادت کامل، ارضا می‌شود؛ اما «شناخت از راه ایمان میل را ارضا نمی‌کند، بلکه آن را بیشتر شعله‌ور می‌سازد، زیرا هرکسی مایل است چیزی را که به آن ایمان دارد ببیند».[5] بنابراین، غایت و سعادت نهایی آدمی باید عبارت از رؤیت خداوند، آن‌گونه که فی‌نفسه هست، یعنی رؤیت ذات الهی باشد؛ رؤیتی که در کتاب مقدس به ما وعده داده شده و آدمی به‌واسطهٔ آن خداوند را «رودررو» خواهد دید.[6] فقط لازم است آثار توماس را بخوانیم تا ببینیم که او به‌خوبی از رؤیت ذات الهی سخن می‌گوید. از سوی دیگر، فقط باید آثار توماس را بخوانیم تا ببینیم او کاملاً آگاه است که «هیچ جوهر مخلوقی نمی‌تواند با نیروی طبیعی‌اش خداوند را در ذات خودش

1. *Ibid.*
2. 3, 25.
3. 3, 18.
4. 3, 39.
5. 3, 40.
6. 3, 51.

ببیند»[1] و برای نیل به این رؤیت به تعالی و مدد فراطبیعی نیاز است.[2]

بنابراین دربارهٔ «میل طبیعی» چه می‌توان گفت؟ آیا توماس صریحاً نمی‌گوید «از آن‌جا که محال است میل طبیعی «بیهوده» باشد و از آن‌جا که این‌گونه می‌بود اگر نیل به شناخت جوهر الهی، که همهٔ اذهان بالطبع به آن میل دارند، ممکن نمی‌بود، لذا ضروری است که بگوییم مشاهدهٔ عقلانی جوهر خداوند امکان‌پذیر است»[3] حتی اگر این رؤیت نتواند در این جهان به‌دست آید؟[4] اگر واقعاً «میل طبیعی» به رؤیت خداوند وجود دارد، آیا خصیصهٔ ناموجَب سعادت فراطبیعی مخدوش نمی‌شود؟ در وهلهٔ نخست می‌توان بار دیگر خاطرنشان کرد که توماس صریحاً می‌گوید آدمی نمی‌تواند با تلاش خود به رؤیت خداوند نایل شود؛ او آشکارا تصدیق می‌کند که نیل به آن، تنها به‌واسطهٔ رحمت الهی امکان‌پذیر است.[5] اما اگر «میل طبیعی» به رؤیت خداوند وجود دارد و اگر محال است که میل طبیعی بیهوده باشد، مطمئناً درک این دشوار است که چطور رحمت خداوند، که به‌تنهایی نیل به غایت نهایی را ممکن می‌سازد، به‌معنایی وابسته به انسان نیست. شاید رسیدن به نتیجه‌ای قطعی در خصوص چیزی که توماس دقیقاً از «میل طبیعی» در این مورد فهمیده بود ممکن نباشد؛ اما به نظر می‌رسد این تصور معقول باشد که او میل طبیعی عقل به شناخت حقیقت مطلق را در پرتو نظام واقعی و بالفعل مورد توجه قرار می‌داد. عقل آدمی دارای گرایش و توجه طبیعی به سوی سعادت است، که باید در وهلهٔ نخست عبارت از شناخت حقیقت مطلق باشد؛ اما مقصود از انسان در نظام واقعی و موجود نیل به غایتی فراطبیعی بوده است و نمی‌تواند به چیزی کمتر از آن راضی شود. پس با نظر به میل طبیعی در پرتو حقایقی که به‌واسطهٔ وحی شناخته شده‌اند، می‌توان گفت که انسان دارای «میل طبیعی» به رؤیت خداوند است. توماس در دربارهٔ حقیقت[6] می‌گوید که آدمی، بر اساس ذاتش، دارای گرایش طبیعی به «تأمل روحانی در امور الهی»[7] است، تا جایی که ممکن است چنین چیزی را با نیروی طبیعی به دست آورد؛ و میل و رغبت او به غایت فراطبیعی و ناموجَب (رؤیت خداوند) اثر رحمت الهی است. پس توماس این‌جا «میل طبیعی» به معنای دقیق کلمه به رؤیت

1. 3, 52.
2. 3, 52-4.
3. 3, 51.
4. 3, 47-8.
5. 3, 52.
6. 27, 2.
7. *aliqua contemplatio divinorum*

خداوند را نمی‌پذیرد؛ فقط این فرض به نظرم معقول می‌رسد که وقتی در جامع علم کلام و جامع در ردّ گمراهان از میل طبیعی به رؤیت خداوند سخن می‌گوید، دقیقاً نه به‌عنوان «فیلسوف»[1]، بلکه به‌عنوان ترکیبی از الهی‌دان و فیلسوف، یعنی با مفروض‌گرفتن نظام فراطبیعی و تفسیر داده‌های تجربی در پرتو آن پیش‌فرض، سخن می‌گوید. درهرحال آنچه گفته شد باید برای اثبات اختلاف دیدگاه‌های ارسطو و توماس دربارهٔ غایت آدمی کافی باشد.[2]

۳. بنابراین، ارادهْ طالب سعادت به‌مثابهٔ غایت خویش است و افعال آدمی، تا آن‌جا که وسیلهٔ تحصیل این غایت باشند یا نباشند، خیر یا شرّند. البته سعادت را باید در نسبت با انسان بماهو انسان، یعنی موجودی که خردورز است، فهمید. غایتْ آن خیری است که به انسان به‌مثابهٔ موجودی خردورز و نه به‌عنوان عقلی نامتجسم و ناشناخته کمال می‌بخشد، زیرا آدمی عقل ناشناخته و نامتجسم نیست، جز به این معنا که به کمال رسیدن امیال حسی و نباتی او باید به تبع میل نخستین او، که عقلانی است، انجام پذیرد. غایت آن چیزی است که انسان بماهو انسان را کامل می‌کند؛ انسان بماهو انسان موجودی خردورز است و نه حیوان صرف. هر فعل آدمی، یعنی هر فعل آگاهانه‌ای، یا با نظام عقل موافق است (غایت بی‌واسطهٔ آن با غایت نهایی هماهنگ است) یا با نظام عقل موافق نیست (غایت بی‌واسطهٔ آن با غایت نهایی هماهنگ نیست)؛ به‌طوری‌که هر فعل آدمی یا خیر است یا شر. فعلی ناآگاهانه، مثل فعل غیرارادی فرار مگس، ممکن است «خنثی» باشد؛ اما هیچ فعل آدمی، یعنی فعل آگاهانه، نمی‌تواند خنثی باشد یعنی نه خیر نه شر.[3]

۴. توماس در بحث از فضایل اخلاقی و عقلانی، مثل عادت‌ها و خصلت‌های خوب ذهن، که آدمی به‌واسطهٔ آن‌ها به‌درستی زندگی می‌کند، پیرو ارسطوست.[4] عادت فضیلت‌آمیز از راه افعال خوب فراهم می‌آید و انجام افعال بعدی را برای رسیدن به غایت واحد تسهیل می‌کند. می‌توان، به استثنای دوراندیشی، فضایل عقلانی بدون

---

1. Cf. *De veritate, loc. cit.,* and cf. also *De Malo*, 5, 1, 15.

۲. دربارهٔ مسئلهٔ «میل طبیعی» رؤیت خداوند، ← به بحث خلاصهٔ اعتقادات از سوی A. Motte در:
Bulletin Thomiste, 1931 (nos. 651-76) and 1934 (nos. 573-90).

3. *S. T.* Ia, II ae, 18, 9.

4. *Ibid.,* Ia, II ae, 55ff.

فضایل اخلاقی داشت؛ و می‌توان فضایل اخلاقی بدون فضایل عقلانی به استثنای دوراندیشی و فهم داشت.[1] فضیلت اخلاقی عبارت از میانه‌روی («دربرگیرندهٔ میانه‌روی»[2]) است. متعلق فضیلت اخلاقی باید مطابقت با قانون عقل را در بخش التذاذی نفس تحکیم و تسهیل کند، اما مطابقت مستلزم اجتناب از طرفین افراط و تفریط است؛ بدین معنا که شوق یا انفعال به قانون عقل تحویل می‌رود. البته اگر کسی صرفاً مطابقت با عقل را ملاحظه کند، فضیلت یک طرف است و هر عدم مطابقتی با حکم عقل، خواه جانب افراط یا جانب تفریط، طرف دیگر را تشکیل می‌دهد (این سخن که فضیلت میانه‌روی است عین این سخن نیست که فضیلت حد وسط است). اما اگر کسی فضیلت اخلاقی را در خصوص موضوعی که مربوط به آن است، یعنی انفعال یا شوق مورد بحث، بررسی کند معلوم می‌شود که فضیلت اخلاقی عبارت از میانه‌روی است. ممکن است به نظر آید که پذیرش این نظریهٔ ارسطو طرفداری از، مثلاً، بکارت یا فقر اختیاری را مشکل می‌سازد، اما توماس خاطرنشان می‌کند که مثلاً عفت کامل فقط وقتی فضیلت است که در مطابقت با عقلی باشد که تحت اشراق الهی است. اگر گفته شود که فضیلت اخلاقی با اراده و خواست خداوند مطابق است و در جهت غایت فراطبیعی آدمی است، مطابق با قانون عقل و بنابراین، به تعبیر توماس، میانه‌روی است؛ اما اگر گفته شود که از باب خرافه و خودستایی است، امری افراطی خواهد بود. به‌طور کلی، فضیلتی می‌تواند در ارتباط با رویدادی به‌عنوان افراط و در ارتباط با رویدادی دیگر میانه‌روی تلقی شود.[3] به عبارت دیگر، عامل اصلی فعل فضیلت‌آمیز تطابق آن با قانون عقل است؛ قانونی که افعال آدمی را به سوی غایت نهایی او هدایت می‌کند.

۵. قانون و مقیاس افعال آدمی عقل است، زیرا به عهدهٔ عقل است که فعالیت آدمی را به سوی غایتش هدایت کند.[4] بنابراین عقل است که دستورهایی را که الزام‌آور است صادر می‌کند، اما این بدان‌معنی نیست که عقل منشأ تحکمیِ الزام است یا می‌تواند هر الزامی را که بخواهد تحمیل کند. نخستین هدف عقلِ عملیْ خیری است که دارای ماهیت غایت است؛ و عقل عملی، چون خیر را نوعی غایت رفتار آدمی می‌داند،

---

1. *S. T.* Ia, II ae, 58, 4-5.
2. *in medio consistit*
3. *Ibid.,* Ia, II ae, 64, 1.
4. *Ibid.,* Ia, II ae, 90, 1.

نخستین اصل خود را این‌گونه اعلام می‌کند که «باید خیر را انجام داد و دنبال کرد و از شر دوری گزید»[1].[2] اما خیر آدمی آن چیزی است که شایستهٔ ذات اوست، چیزی که او در مقام موجودی خردورز دارای میلی طبیعی به آن است. بنابراین آدمی، همانند همهٔ جوهرهای دیگر، دارای میل طبیعی به حفظ وجود خویش است و عقل، با تأمل در این میل، حکم می‌کند که باید وسایل ضروری حفظ حیات را به‌دست آورد. برعکس، باید از خودکشی دوری کرد. همچنین، آدمی همانند سایر حیوانات، دارای میل طبیعی به تکثیر نوع و تربیت فرزندان است، درحالی‌که به‌عنوان موجودی خردورز دارای میل طبیعی به جست‌وجوی حقیقت، مخصوصاً در باب خداوند، است. بنابراین، عقل حکم می‌کند که باید به تولیدمثل و تربیت فرزندان پرداخت و حقیقت را، مخصوصاً حقیقتی را که برای تحصیل غایت آدمی ضروری است، جست‌وجو کرد. بنابراین الزام ناشی از عقل است، اما مستقیماً بر خود ذات آدمی مبتنی است؛ قانون اخلاقی به این معنا عقلانی و طبیعی است که خودسرانه و بلهوسانه نیست؛ و آن قانونی «قانون طبیعی»[3] است که بنیاد آن در خود ذات آدمی است، هرچند با عقل اعلام و املا می‌شود.

از آن‌جاکه قانون طبیعی بر طبیعت انسان بماهو انسان مبتنی است، طبیعتی که در همهٔ آدمیان یکی است، بیشتر به اموری که برای طبیعت آدمی ضروری‌اند اطلاق می‌شود. مثلاً وظیفه است که آدمی حیات خود را حفظ کند، اما مقصود این نیست که همهٔ انسان‌ها حیات خود را باید دقیقاً به یک نحو حفظ کنند. آدمی باید بخورد، اما نه این‌که ملزم به خوردن این یا آن و این‌قدر یا آن‌قدر است. به‌عبارت‌دیگر، افعال می‌توانند بدون این‌که الزامی باشد خوب یا بر وفق طبیعت باشند. به‌علاوه، هرچند عقل می‌بیند که هیچ انسانی نمی‌تواند حیات خود را بدون خوردن حفظ کند و هیچ انسانی نمی‌تواند بدون شناخت خداوند به حیاتش سروسامان دهد، همچنین می‌بیند که حکم به تکثیر نوع حکمی جمعی است نه فردی، و این‌که به وقوع می‌پیوندد ولو همهٔ افراد عملاً به آن اقدام نکنند. (این، پاسخ توماس به این ایراد خواهد بود که بکارت برخلاف قانون طبیعی است.)[4]

---

1. *Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitardum*

2. *Ibid.,* Ia, II ae, 94, 2.

3. *lex naturalis*

4. Cf. *S. T.*, IIa, IIae, 152, 2.

از این حقیقت که قانون طبیعی بر خود طبیعت آدمی مبتنی است نتیجه می‌شود که قانون طبیعی نمی‌تواند تغییر یابد، زیرا طبیعت آدمی اساساً یکسان می‌ماند و نزد همگان یکی است. آن را می‌توان «افزایش داد»، به این معنا که می‌توان احکامی را که برای حیات آدمی سودمندند از راه قانون الهی و قانون آدمی ترویج کرد، حتی اگر این احکام مستقیماً تحت قانون طبیعی قرار نگیرند؛ اما آن را نمی‌توان تغییر داد، اگر مقصود از تغییر، کاستن از قانون باشد.[1]

نخستین احکام قانون طبیعی (این‌که باید حیات را حفظ کرد) کاملاً تغییرناپذیرند، زیرا اجرای آن‌ها برای خیر آدمی ضرورت مطلق دارد، درحالی‌که نتایج مستقیم نخستین احکام نیز تغییرناپذیرند؛ هرچند توماس می‌پذیرد که ممکن است در اوضاع‌واحوال به‌خصوصی، برحسب دلایل خاصی، تغییر یابند. اما منظور توماس در این‌جا چیزی که «اوضاع‌واحوال سخت» می‌نامیم نیست؛ او بیشتر به اوضاع‌واحوالی شبیه به اوضاع‌واحوال اسرائیلیانی نظر دارد که به‌سرعت از خوبی‌های مصریان دور شدند. مقصود او این است که در این موردْ خداوند، که به‌منزلهٔ ارباب و مالک برتر همهٔ چیزها عمل می‌کند نه در مقام شاعر، مالکیت خوبی‌های مورد بحث را از مصریان به اسرائیلیان انتقال داد، به‌طوری‌که اسرائیلیان واقعاً مرتکب دزدی نشدند. بنابراین، اعتراف توماس به تغییرپذیری احکام ثانوی قانون طبیعی در موارد جزئی به‌جای این‌که بر تغییری در خود حکم اشاره داشته باشد بر چیزی اشاره دارد که مدرسیان آن را «تغییر موضوع»[2] می‌نامند؛ بهتر است بگوییم مقتضیات فعل چنان تغییر می‌یابند که فعل دیگر مشمول نهی نمی‌شود نه این‌که خود نهی تغییر می‌یابد.

به‌علاوه دقیقاً از آن‌جا که قانون طبیعی بر طبیعت خود آدمی مبتنی است، انسان‌ها نمی‌توانند از آن در خصوص کلی‌ترین اصول ناآگاه باشند؛ هرچند صحیح است که امکان دارد به‌دلیل تأثیر نوعی انفعال نتوانند یک اصل را در موردی خاص اعمال کنند. انسان‌ها ممکن است به‌دلیل پیشداوری یا انفعال به احکام ثانوی ناآگاه باشند؛ و این بهترین دلیل بر این است که چرا قانون طبیعی باید به‌واسطهٔ قانون ایجابی الهی تأیید شود.[3]

1. *Ibid.*, Ia, IIae, 94, 5. 2. *mutatio materiae*

3. *S. T.*, Ia, II ae, 95, 6; 99, 2, *ad* 2.

۶. الزام، چنان‌که دیدیم، ملزم‌کردن ارادهٔ آزاد به اجرای فعلی است که برای تحصیل غایت نهایی ضروری است، غایتی که نه فرضی (غایتی که ممکن است مطلوب باشد یا نباشد) بلکه مطلق است، به این معنا که اراده نمی‌تواند مایل به آن نباشد؛ خیری که باید برحسب ذات آدمی تفسیر شود. تا این‌جا اخلاق توماس کاملاً تابع اخلاق ارسطوست. آیا چیز دیگری وجود ندارد؟ آیا قانون طبیعی صادرشده از عقلْ فاقد مبنایی متعالی است؟ البته اخلاق سعادت‌گرایانهٔ ارسطو با دورنمای نهایی و کلی او جور در می‌آید، اما آن اخلاق بر خداوند مبتنی نبوده است و نمی‌توانسته باشد، زیرا خدای ارسطو نه آفریدگار بود و نه اعمال مشیت می‌کرد. او علت غایی بود، ولی علت فاعلی نخستین یا علت مثالی متعالی نبود. اما در مورد توماس فوق‌العاده عجیب می‌بود اگر اخلاق با مابعدالطبیعه نسبتی اثبات‌پذیر نمی‌داشت؛ و در حقیقت می‌بینیم که بر این نسبت تأکید می‌شود.

از این فرض که خداوند جهان را آفریده و بر آن حاکم است (برهان مربوط به این ربطی به اخلاق ندارد) نتیجه می‌گیریم که حکمت الهی را باید نوعی تنظیم افعال آدمی به سوی غایت‌اش تصور کرد. خداوند، به تعبیری نسبتاً انسان‌انگارانه، دارای مثال نوعی از آدمی و از افعالی است که طبیعت آدمی را فراهم می‌آورند و برای تحصیل غایت آدمی لازم‌اند؛ حکمت الهی از این حیث که افعال آدمی را برای تحصیل آن غایت جهت می‌دهد تشکیل‌دهندهٔ قانون ازلی است. از آن‌جا که خداوند ازلی است و تصور او از آدمی ازلی است، ترویج قانون «از جانب خداوند»[1] ازلی است، هرچند «از جانب مخلوقات»[2] ازلی نیست.[3] این قانون ازلی که در خداوند موجود است منشأ و منبع قانون طبیعی است، قانونی که حصه‌ای از قانون ازلی است. قانون طبیعی به‌طور انفعالی در تمایلات طبیعی آدمی بروز یافته است، درحالی‌که در پرتو عقلی که در این تمایلات تأمل می‌کند رواج می‌یابد، به‌طوری‌که آن‌قدر که هر فردی بالطبع دارای تمایلاتی به غایت آدمی است و نیز دارای نور عقل است، قانون ازلی به‌قدر کافی به هرکسی اعلام شده است. قانون طبیعی مجموع دستورهای کلی عقل سلیم دربارهٔ آن خیر طبیعی است که باید آن را طلب کرد و آن شرّ طبیعت آدمی است که باید از آن دوری کرد؛ و عقل آدمی، دست‌کم نظراً، می‌تواند با نور خود به شناخت این دستورها یا احکام دست یابد. با

---

1. *ex parte Dei*

2. *ex parte creaturae*

3. *S. T.*, Ia, IIae, 9, 1; 93, 1ff.

وجود این، همچنان‌که دیدیم، چون تأثیر انفعال و تمایلاتی که با عقل سلیم موافق نیستند ممکن است انسان‌ها را به انحراف بکشد، و از آن‌جا که همهٔ انسان‌ها زمان یا توانایی یا شوق کشف مجموع قانون طبیعی را ندارند، اخلاقاً ضروری بود که قانون طبیعی را خداوند به‌نحو ایجابی ابلاغ کند؛ همان طور که در قالب ده فرمان به موسی وحی شد. همچنین باید افزود که آدمی «عملاً» دارای غایتی فراطبیعی است، و برای این‌که بتواند به این غایت فراطبیعی دست یابد، ضروری بود که خداوند، علاوه بر قانون طبیعی، قانون فراطبیعی را ابلاغ کند. «از آن‌جا که مقصود از آفرینش انسان نیل به غایت سعادت ازلی است، که از توانایی نیروی طبیعی آدمی فراتر است، ضروری بود که انسان علاوه بر قانون طبیعی و قانون انسانی با قانون الهی نیز به سوی غایتش هدایت شود.»[1]

درک آشکار این نکته مهم است که مقصود از این‌که ریشهٔ قانون طبیعی، یعنی ریشهٔ مابعدالطبیعی قانون طبیعی، در قانون ازلی است این نیست که قانون طبیعی بلهوسانه و خودسرانه است، یعنی می‌توانست غیر از آنی که هست باشد؛ قانون ازلی اصولاً نه بر ارادهٔ الهی، بلکه بر عقل الهی، که ناظر بر مثال نوعی طبیعت آدمی است، تکیه دارد. با فرض ذات آدمی، قانون طبیعی نمی‌تواند غیر از آنچه هست باشد. از سوی دیگر، نباید تصور کنیم که خداوند موضوع قانون اخلاقی به‌عنوان چیزی غیر از خودش است. خداوند ذات الهی خویش را در قالب راه‌های متناهی بسیار، که یکی از آن‌ها طبیعت آدمی است، شایستهٔ پیروی می‌داند؛ و او در این طبیعت آدمی قانون وجود آن را در می‌یابد و آن را اراده می‌کند. او به این دلیل که خودش، یعنی خیر متعالی، را دوست دارد و بدین‌سبب که نمی‌تواند با خودش ناسازگار باشد آن را اراده می‌کند. پس قانون اخلاقی در نهایت بر خود ذات الهی مبتنی است و بنابراین نمی‌تواند تغییر یابد؛ خداوند قطعاً آن را اراده می‌کند، اما آن بر هیچ فعل خودسرانهٔ ارادهٔ الهی مبتنی نیست. پس این سخن که قانون اخلاقی اصولاً بر ارادهٔ الهی مبتنی نیست به‌هیچ‌وجه بدین‌معنا نیست که قانون اخلاقی‌ای وجود دارد که به‌نحوی مرموز در پس خداوند قرار دارد و بر خداوند حاکم است. خود خداوند ارزش متعالی است و منشأ و معیار هر ارزشی است؛ ارزش‌ها به او وابسته‌اند، اما به این معنا که بهره‌ها یا تفکرات محدود خداوندند، نه به این معنا که

---

1. *Ibid.*, Ia, IIae, 91, 4.

خداوند ماهیت و ویژگی ارزشی‌شان را به آن‌ها اعطا می‌کند. نظریهٔ توماس دربارهٔ ریشهٔ مابعدالطبیعی، یعنی ریشهٔ خدایی، قانون اخلاقی به‌هیچ‌وجه ویژگی عقلانی یا ضروری آن را تهدید نمی‌کند. در نهایت، به این دلیل که خداوند همان است که هست، قانون اخلاقی هم همان چیزی است که هست؛ زیرا خود طبیعت آدمی، که قانون آن در قانون طبیعی نشان داده می‌شود، بر خداوند متکی است.

۷. بالاخره می‌توان خاطرنشان کرد که فهم توماس از خداوند به‌مثابهٔ خالق و پروردگار متعالیْ او را، البته به همراه دیگر مدرسیان، به تصدیق ارزش‌های طبیعی‌ای رهنمون شد که ارسطو به‌دلیل دیدگاهش دربارهٔ خدا آن‌ها را پیش‌بینی نکرد و نمی‌توانست پیش‌بینی کند. مثال فضیلت دین را در نظر بگیرید. دین، فضیلتی است که آدمیان با آن خداوند را پرستش و ستایش می‌کنند، و این پرستش و ستایش را به او در مقام «نخستین مبدأ آفرینش و تمشیت موجودات» بدهکارند. این از همهٔ فضایل اخلاقی دیگر بهتر است؛ چرا که با خداوند، یعنی علت نهایی، ربط بیشتری دارد.[1] این فضیلت تابع فضیلت عدالت (به‌عنوان یک «فضیلت ضمیمه»[2]) است، تا آن‌جا که آدمی با فضیلت دینْ به وظیفهٔ پرستش و ستایش خداوند عمل کند؛ وظیفه‌ای که عادلانه باید ادا شود.[3] بنابراین، دین بر رابطهٔ آدمی با خداوند، آفریده با آفریدگار، محکوم با حاکم، مبتنی است. از آن‌جا که ارسطو خداوند را آفریدگار و حاکمی آگاه و دارای مشیت نمی‌دانست، بلکه او را فقط علت غایی‌ای تلقی می‌کرد که در خود محبوس است و جهان را ناآگاهانه حرکت می‌دهد، نتوانست بین آدمی و محرک نامتحرک رابطه‌ای شخصی را لحاظ کند؛ هرچند البته انتظار داشت که آدمی محرک نامتحرک را شریف‌ترین متعلق تأمل فلسفی بشناسد و به معنایی ستایش کند. اما توماس، که دارای تصور واضحی از خداوند به‌عنوان آفریدگار و حاکم مآل‌اندیش جهان بود، توانست بیان عملی ارتباطی را که به وجود خود خداوند وابسته است نخستین وظیفهٔ آدمی بداند. انسان شریف ارسطو، به یک معنا، مستقل‌ترین انسان است، درحالی‌که انسان شریف توماس، به یک معنا، وابسته‌ترین انسان است؛ انسانی که رابطهٔ وابستگی خود به خداوند را به‌درستی در می‌یابد و کاملاً اظهار می‌کند.

---

۱. دربارهٔ فضیلت دین ← *S. T.*, IIa, IIae, 81, 1-8.

2. *virtus annexa*

3. *S. T.*, Ia, IIae, 80, articulus unicus.

فصل چهلم

قدیس توماس آکوئینی ـ ۱۰: نظریهٔ سیاست

توماس و ارسطو ـ منشأ طبیعی جامعه و حکومت انسانی ـ جامعهٔ انسانی و اقتدار سیاسی مورد نظر خداوند ـ مسیحیت و دولت ـ فرد و دولت ـ قانون ـ فرمانروایی ـ قوانین اساسی ـ نظریهٔ سیاسی توماس به‌عنوان جزء مکمل نظام کلی او

۱. نظریهٔ اخلاقی یا نظریهٔ حیات اخلاقی توماس از نظر فلسفی بر نظریهٔ اخلاقی ارسطو مبتنی بود؛ هرچند توماس آن را با مبنایی کلامی که در نظریهٔ ارسطو مفقود بود تقویت کرد. به‌علاوه، نظریهٔ توماسی با این حقیقت پیچیده‌تر شده است که توماس، در مقام فیلسوف، بر این باور بود که آدمی عملاً دارای غایتی، غایتی فراطبیعی، است، به‌طوری‌که در نظر او اخلاق صرفاً فلسفی برای هدایت افعالْ راهبری ناکافی است. توماس نمی‌توانست به‌آسانی پذیرای کلید مخزن و خزانهٔ اندیشهٔ ارسطو باشد. همین امر در مورد نظریهٔ سیاسی او نیز، که در آن چارچوب کلی بحث ارسطو را پذیرفته است، صادق است؛ اما درعین‌حال، او باب نظریهٔ اخلاقی را «مفتوح» گذاشته است. ارسطو

مطمئناً تصور می‌کرد که دولت کامیاب یا آرمانی می‌تواند همهٔ نیازهای آدمیان را برآورده سازد.[۱] اما توماس نمی‌توانست بدان معتقد باشد، زیرا بر این باور بود که غایت آدمی فراطبیعی است و این مسیحیت است که برای تحصیل آن غایت مناسب است نه دولت. این بدان‌معنی است که مسئله‌ای که مورد بحث ارسطو نبود و نمی‌توانست باشد می‌بایست، همان طور که مورد بحث دیگر نویسندگان قرون وسطایی نظریهٔ سیاست بود، در اندیشهٔ توماس هم به‌عنوان مسئلهٔ روابط مسیحیت و دولت بررسی می‌شد. به‌عبارت‌دیگر هرچند توماس در باب موضوع و روش بحث نظریهٔ سیاسی تا اندازهٔ زیادی وام‌دار ارسطو بود، این موضوع را در پرتو دیدگاه مسیحی قرون وسطا بررسی می‌کرد و ارسطوگرایی خود را براساس مقتضیات ایمان مسیحی خود تعدیل و تکمیل می‌کرد. یک مارکسیست ممکن است دوست داشته باشد که بر تأثیر شرایط اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی قرون وسطا بر نظریهٔ توماس تأکید کند، اما تفاوت اساسی بین ارسطو و توماس این نیست که ارسطو در دولت‌شهری یونانی و توماس در عصر فئودالی می‌زیسته، بلکه بیشتر این است که به نظر ارسطو غایت طبیعی آدمی خودبسندگی است که با زندگی در محدودهٔ دولت حاصل می‌شود، درحالی‌که به نظر توماس غایت آدمی امری فراطبیعی است و به‌طور کامل فقط در جهان آخرت به دست‌آمدنی است. این‌که آیا آمیزش اندیشهٔ ارسطو با تلقی مسیحی از انسان و غایت او ترکیبی کاملاً سازگار و منجسم را به وجود می‌آورد یا مشارکتی نسبتاً ضعیف را، مسئلهٔ دیگری است؛ چیزی که فعلاً اهمیت دارد این است که به‌جای تأکید بر تأثیر دین مسیحی من‌حیث‌هی، که در قرون وسطا پدید نیامد و به قرون وسطا محدود نمی‌شد، تأکیدِ بیشتر بر تأثیر اوضاع و احوال قرون وسطا بر توماس اشتباه است. البته سیمای مشخصی حاصل از مسئلهٔ روابط مسیحیت و دولت را باید در پرتو اوضاع و احوال قرون وسطا مشاهده کرد، اما این مسئله در نهایت از رویارویی دو برداشت متفاوت از آدمی و سرنوشت او سرچشمه می‌گیرد؛ بیان دقیق آن در هر زمان مفروضی یا از زبان هر متفکری محتمل‌الوقوع است.

۲. به نظر توماس، همچنین به نظر ارسطو، دولت نهادی طبیعی است و بر طبیعت

---

۱. این دست‌کم دیدگاهی بود که ارسطو تحویل گرفت و نمی‌توان گفت که آن را صریحاً رد کرد؛ هرچند صحیح است که آرمان تأمل نظری فردگرایانه مایل بود که آرمان خودبسندگی دولت‌شهر را رها سازد.

آدمی مبتنی است. او در آغاز کتاب دربارهٔ اساس حکومت[1] دلیل می‌آورد که هر مخلوقی دارای غایت خاص خود است، و درحالی‌که برخی مخلوقات غایت خودشان را بالضروره یا از روی غریزه به دست می‌آورند، آدمی برای نیل به آن باید تحت هدایت عقلش باشد. اما آدمی فرد تنهایی نیست که بتواند غایت خودش را صرفاً به صورت فردی و از راه به‌کارگیری عقل فردی خود به دست آورد؛ او طبیعتاً موجودی اجتماعی یا سیاسی است و متولد شده که در جامعه با همنوعانش زندگی کند. در واقع، آدمی از هر حیوان دیگری به جامعه نیازمندتر است، زیرا درحالی‌که طبیعتْ حیوانات را با پوشش مخصوص، اندام‌های دفاعی، و غیره مجهز کرده است، آدمی را در وضعیتی رها کرده که باید خودش را با به‌کارگیری عقلش مجهز کند؛ او این کار را فقط از راه همکاری با سایر انسان‌ها می‌تواند انجام دهد. تقسیم کار ضروری است و مثلاً یکی خود را وقف طب می‌کند، دیگری وقف کشاورزی، و الیٰ آخر. اما واضح‌ترین نشانهٔ ماهیت اجتماعی آدمی توانایی اظهار تصوراتش به دیگران از راه زبان است. سایر حیوانات احساسات خودشان را فقط با علائمی بسیار کلی می‌توانند بیان کنند، اما آدمی می‌تواند تصورات خود را به‌طور کامل بیان کند. این نشان می‌دهد که انسان طبیعتاً بیش از هر حیوان اجتماعی، حتی بیش از مورچه‌ها و زنبورها، درخور جامعه است.

بنابراین، جامعه برای انسان امری طبیعی است؛ اما اگر جامعه طبیعی است، پس حکومت هم طبیعی است. درست همان‌طور که بدن‌های آدمیان و حیوانات با خارج‌شدن اصل سکاندار و وحدت‌بخش (نفس) از آن‌ها فرو می‌پاشند، جامعهٔ بشری نیز به موجب تعدد آدمیان و اشتغال طبیعی آن‌ها به خودشان به فروپاشی میل می‌یابد، مگر کسی باشد که به خیر همگانی بیندیشد و فعالیت‌های آدمیان را با توجه به خیر همگانی رهبری کند. آن‌جاکه مخلوقات پرشماری با خیر همگانی‌ای که باید به دست آید وجود دارند. باید قدرت حاکم مشترکی وجود داشته باشد. در بدنْ عضوی اصلی، سر یا قلب، وجود دارد. بدن تحت تدبیر نفس است و در نفس بخش‌های خشم و شهوت تحت رهبری عقل‌اند؛ در جهان، به‌طور کلی براساس نظام مشیت الهی، اجسام پایین‌تر تحت فرمان اجسام برترند. پس آنچه در مورد جهان به‌طور کلی و در مورد فرد انسانی صادق است باید در مورد جامعهٔ انسانی هم صادق باشد.

---

1. *De regimine principum,* 1, 1.

۳. اگر جامعه و حکومت انسانی اموری طبیعی‌اند و نشانی در طبیعت آدمی دارند، نتیجه می‌شود که آن‌ها توجیه و اعتبار الهی دارند، زیرا طبیعت آدمی مخلوق خداوند است. خداوند با آفریدن انسان جامعهٔ انسانی و حکومت سیاسی را اراده کرد و آدمی حق ندارد بگوید که دولت و حکومت صرفاً نتیجهٔ گناه است. اگر هیچ‌کس کار نادرستی نمی‌کرد، بدیهی است که برخی کارها و نهادهای دولتی غیرضروری می‌بودند؛ اما حتی در حالت سالم، اگر بخواهد بقا داشته باشد، باید اقتداری در کار باشد که پروای خیر همگانی را داشته باشد. «آدمی بالطبع حیوانی اجتماعی است. بنابراین در حالت سالم آدمیان در جامعه زیسته‌اند. اما بیشتر انسان‌ها نمی‌توانند زندگی اجتماعی مشترکی داشته باشند، مگر این‌که کسی بر آن مسلط باشد، تا خیر همگانی حاصل شود.»[1] به‌علاوه، حتی در حالت سالم، نابرابری در استعدادها وجود دارد؛ و اگر کسی وجود داشت که در دانشمندی و درستکاری برجسته بود معقول نیست که فرصت و موقعیت استفاده از توانایی‌های فراوانش را برای رهبری فعالیت‌های عمومی جهت نیل به خیر همگانی نداشته باشد.

۴. توماس با بیان این‌که دولت یک نهاد طبیعی است، به معنایی، به آن مبنایی فایده‌باورانه داد، اما فایده‌باوری او ارسطویی است؛ او مطمئناً دولت را صرفاً آفریدهٔ انانیت روشن‌بینانه نمی‌دانست. البته او به نیروی انانیت و میل گریز از مرکز آن نسبت به جامعه اعتقاد داشت، اما به میل و انگیزهٔ اجتماعی در آدمی نیز معتقد بود؛ و این میل اجتماعی است که جامعه را قادر می‌سازد به‌رغم میل به انانیت و خودخواهی پایدار بماند. از آن‌جا که هابز[2] انانیت را تنها انگیزهٔ بنیادی تلقی می‌کرد می‌بایست همین که جامعه در احکام مصلحت‌آمیز انانیت روشنگرانه محصور می‌شد، اصل عملی پیوستگی را در قدرت جست‌وجو می‌کرد؛ اما اگر آدمی دارای گرایش اجتماعی نمی‌بود که در طبیعت او به ودیعه نهاده شده باشد، در حقیقت نه قدرت و نه انانیت روشن‌بینانه برای دوام جامعه کفایت نمی‌کرد. به‌عبارت‌دیگر، ارسطوگرایی مسیحی‌شدهٔ توماس، او را قادر ساخت تا هم از این تصور اجتناب کند که دولت پیامد گناه نخستین است ــ تصوری که به نظر می‌رسد توماس به آن مایل بوده است ــ و هم از این تصور که دولت صرفاً

1. *S. T.*, Ia, 96, 4.

2. Hobbes

زاییدهٔ انانیت است. این امر جبلیِ ذات و طبیعت انسان است و چون ذات انسان مخلوق خداوند است ارادهٔ خداوند به آن تعلق گرفته است. نتیجهٔ مهمی که به دست می‌آید این است که دولت در اصل نهادی مستقل است که غایت و حوزهٔ خود را دارد. پس توماس نمی‌توانست در خصوص مسئلهٔ روابط بین کلیسا و دولت موضعی افراطی اتخاذ کند. او نمی‌توانست ــ اگر که بنا بود منطقی باشد ــ کلیسا را به ابردولت و دولت را به نوعی تحت‌الحمایهٔ کلیسا تبدیل کند. دولت یک «جامعهٔ کامل»[1] است، یعنی همهٔ ابزارهای ضروری تحصیل غایتش، «خیر عمومی»[2] شهروندان، را در اختیار دارد.[3] تحصیل خیر عمومی اولاً مستلزم امنیت در درون دولت و میان شهروندان، ثانیاً نیازمند رهبری واحد فعالیت‌های شهروندان «برای عمل خیر»[4]، ثالثاً مستلزم تدارک کامل نیازمندی‌های زندگی است، و حکومت دولتی به‌منظور تأمین همین امور ضروری برای خیر همگانی تأسیس شده است. این هم برای خیر همگانی ضروری است که موانع زندگی خوب، مثل خطر دشمنان خارجی و آثار ویرانگر جرم و جنایت در درون دولت، را برطرف کرد، و پادشاه ابزارهای ضروری دفع این موانع، یعنی نیروی نظامی و دستگاه قضایی، را در اختیار دارد.[5] غایت کلیسا، غایت فراطبیعی، از غایت دولت برتر است، بنابراین، کلیسا نهادی است که بر دولت، که باید خود را در اموری که به زندگی فراطبیعی مربوط‌اند تابع کلیسا سازد، برتری دارد، اما این آن حقیقت را تغییر نمی‌دهد که دولت یک «جامعهٔ کامل» و در قلمرو خودش مستقل است. پس به تعبیر الهیات متأخر، توماس را باید حامی «تسلط غیرمستقیم» کلیسا بر دولت محسوب کرد. وقتی دانته در کتاب دربارهٔ پادشاهی[6] دو قلمرو کلیسا و دولت را به رسمیت می‌شناسد، با توماس، دست‌کم تا آن‌جا که به جنبهٔ ارسطویی نظریهٔ سیاسی متأخر او مربوط می‌شود، هم‌رأی است.[7]

اما جمع ناموفق بین مفهوم ارسطویی دولت و مفهوم مسیحی کلیسا تا اندازه‌ای

---

1. *communitas perfecta* 2. *bonum commune* 3. Cf. *S. T.*, Ia, IIae, 90, 2.

4. *ad bene agendum* 5. Cf. *De regimine principum*, 1, 15.

6. *De Monarchia.*

۷. دانته عملاً بیشتر دلواپس اقتدار امپراتور بود تا نگران اقتدار پاپ، و در رؤیاهای شاه‌پرستانهٔ خود تا حدودی از زمانه عقب مانده بود، اما احتیاطاً از تفکیک این دو قلمرو جانبداری می‌کرد.

خطرناک بود. توماس در کتاب دربارهٔ اساس حکومت[1] می‌گوید غایت جامعه بهروزی است و بهروزیْ زندگی براساس فضیلت است؛ برای این‌که زندگی فضیلت‌آمیز غایت جامعهٔ بشری است. او در ادامه اظهار می‌کند که غایت «نهایی» آدمی حیات فضیلت‌آمیز نیست، بلکه با زیستنِ فضیلت‌آمیز به بهره‌مندی از خداوند دست می‌یابیم و تحصیل این غایت از توانایی‌های طبیعت آدمی فراتر است. «از آن‌جا که آدمی به غایت بهره‌مندی از خداوند نه با نیروی بشری، بلکه با نیروی الهی دست می‌یابد و از آن‌جا که به تعبیر [پولس] رسول «لطف الهی یعنی حیات ابدی»[2]، هدایت آدمی به سوی این غایت نه به قانون بشری، بلکه به قانون الهی مربوط خواهد بود.» از این‌رو رهبری آدمی به غایت نهایی او به مسیح و کلیسای او سپرده شده است، به‌طوری که براساس عهد جدیدِ مسیح و کلیسای او سپرده شده است، به‌طوری‌که براساس عهد جدیدِ مسیح پادشاهان باید تابع کشیشان باشند. توماسْ مطمئناً تأیید می‌کند که پادشاه رهبری امور بشری و زمینی را در دست دارد و نمی‌توان موضع او را به‌درستی چنین تفسیر کرد که مقصودش انکار وجود قلمرو خاص دولت است؛ اما او اصرار دارد که این مربوط به پادشاه است که بهروزی زیردستانش را در جهت تحصیل سعادت ابدی تأمین کند: «او باید آن چیزهایی را که به سعادت بهشتی منجر می‌شوند مورد تأکید قرار دهد و حتی‌الامکان ضد آن‌ها را ممنوع کند».[3] مطلب این است که توماس نمی‌گوید انسان، گویی، دارای دو غایت نهایی است، غایتی دنیوی که آن را دولت فراهم می‌کند و غایتی فراطبیعی و ابدی که آن را کلیسا فراهم می‌سازد؛ او می‌گوید که آدمی دارای فقط یک غایت نهایی، یعنی غایت فراطبیعی، است و کار پادشاه، در رهبری امور زمینی، تسهیل زمینهٔ نیل به آن غایت است.[4] اقتدار کلیسا بر دولت «اقتداری مستقیم»[5] نیست، زیرا کار دولت است، نه کار کلیسا، که مراقب امور اقتصادی و حفظ امنیت باشد، اما دولت باید با توجه به غایت فراطبیعی آدمی مراقب این امور باشد. به‌عبارت‌دیگر، دولت می‌تواند یک «جامعهٔ کامل» باشد، اما ترفیع آدمی به نظام فراطبیعی به این معناست که دولت بیشتر خدمتکار کلیساست. این دیدگاه آن‌قدر که برایمان مسیحی مبتنی است به روال قرون وسطا مبتنی

---

1. 1, 14.
2. Romans 6. 23.
3. *De regimine principum*, 1, 15.
۴. البته توماس به شهریاری مسیحی نظر دارد.
5. potestas directa

نیست؛ نیازی به گفتن نیست که این دیدگاه ارسطو هم نیست، که از غایت ابدی و فراطبیعی آدمی چیزی نمی‌دانست. نباید بکوشیم انکار کنیم که در تفکر توماس بین نظریهٔ سیاسی ارسطویی و مستلزمات ایمان مسیحی ترکیب خاصی صورت گرفته است، اما همچنان‌که قبلاً گفته‌ام، تصور نمی‌کنم که این ترکیب چندان مخاطره‌آمیز باشد. اگر عناصر ارسطویی مورد تأکید بودند، نتیجهٔ آن نوعی جدایی کلیسا و دولت بود که کاملاً از فکر توماس بیگانه است. در حقیقت، دیدگاه او دربارهٔ رابطهٔ کلیسا و دولت برخلاف دیدگاه او دربارهٔ رابطهٔ بین ایمان و عقل نیست. عقل قلمرو خاص خود را دارد، اما با وجود این، فلسفه از الهیات فروتر است؛ به همین نحو، دولت قلمرو خاص خود را دارد، اما با وجود این، در همهٔ مقاصد و اهداف، خدمتکار کلیساست. برعکس، اگر کسی چنان به ارسطوی تاریخی وفادار باشد که فلسفه را در قلمرو خودش کاملاً مستقل بداند، بالطبع در نظریهٔ سیاسی هم مایل خواهد بود دولت را در قلمرو خودش کاملاً مستقل بداند. این همان کاری است که ابن‌رشدیان انجام دادند. اما توماس ابداً ابن‌رشدی نبود. پس می‌توان گفت که نظریهٔ سیاسی توماس تا اندازه‌ای موضع واقعی او را نمایان می‌سازد که در آن ملت ــ دولت به خودآگاهی می‌رسید اما اقتدار کلیسا هنوز صریحاً رد نمی‌شد. ارسطوگرایی توماس به او اجازه می‌داد دولت را جامعه‌ای کامل تلقی کند، اما مسیحی‌بودن او، اعتقاد او به این‌که آدمی فقط دارای یک غایت نهایی است، عملاً او را از اعتقاد به این‌که دولت جامعه‌ای کاملاً مستقل است بازمی‌داشت.

۵. ابهام مشابهی در نظریهٔ توماس در باب رابطهٔ فرد با دولت وجود دارد. او در جامع علم کلام[1] می‌گوید از آن‌جا که نسبت جزء به کل همچون نسبت چیزی ناقص به چیزی کامل است و از آن‌جا که فرد جزئی از جامعهٔ کامل است، ضروری است که قانون کاملاً با سعادت عمومی سروکار داشته باشد. درست است که او می‌کوشد صرفاً ثابت کند که قانون در وهلهٔ نخست اهتمام به خیر عموم دارد نه خیر فردی، اما چنان سخن می‌گوید که گویی فرد شهروند تابع کلی است که جزئی از آن را تشکیل می‌دهد. همین اصل را، که وجود جزء برای کل است، توماس در باب رابطهٔ فرد با جامعه در چندین جا به‌کار برده

1. Ia, IIae, 90, 2.

است. مثلاً[1] او مدعی است این حق مشروع مقام دولتی است که براساس این‌که وجود در خدمت غایت و جامعه‌ای است که جزئی از آن را تشکیل می‌دهد فرد شهروند را به جرم ارتکاب جنایت‌های سنگین از زندگی محروم کند، و این در واقع مصداقی از همین اصل است آن‌گاه که او در شرح بر اخلاق[2] تأکید می‌ورزد که شجاعت با بذل زندگی شخصی در راه بهترین چیزها معلوم می‌شود؛ مثلاً آن‌گاه که آدمی در راه دفاع از وطن خود جان می‌سپارد.

اگر بر این اصل که وجود جزء برای کل است ـ اصلی که حاکی از ارسطوگرایی توماس است ـ تأکید می‌شد به نظر می‌رسید که او تا اندازهٔ زیادی فرد را تابع دولت می‌سازد، اما توماس همچنین تأکید می‌کند کسی که خواهان خیر مشترک اکثریت است طالب خیر شخصی خود نیز هست، زیرا خیر خود فرد جز با تحصیل خیر مشترک عمومی نمی‌تواند به دست آید؛ هرچند درست است که در دستنوشته‌های بند مورد بحث می‌گوید عقل سالم حکم می‌کند که خیر عمومی از خیر فردی بهتر است.[3] اما نباید بر این اصل بیش از حد تأکید کرد، زیرا توماس علاوه بر تحسین‌کنندهٔ ارسطو متکلم و فیلسوفی مسیحی هم بود، و، همچنان‌که قبلاً دیدیم، به‌خوبی آگاه بود که غایت نهایی آدمی از قلمرو دولت بیرون است: آدمی صرفاً عضوی از دولت نیست، در واقع مهم‌ترین چیز در مورد او همان علاقهٔ فراطبیعی اوست. پس نمی‌توان از «استبداد» در توماس صحبت کرد؛ هرچند بدیهی است که ارسطوگرایی او پذیرش نظریه‌ای از قبیل نظریهٔ هربرت اسپنسر[4] را دربارهٔ دولت، مبنی بر این‌که دولت دارای کارکردی مثبت و اخلاقی است، برای او غیرممکن می‌سازد. انسان یک شخص است که ارزش خاص خود را دارد؛ او صرفاً یک «فرد» نیست.

۶. این‌که استبداد با فکر توماس بیگانه است به وضوح در نظریهٔ او دربارهٔ قانون و منشأ و ماهیت فرمانروایی نمایان است. قانون بر چهار نوع است: قانون سرمدی، قانون طبیعی، قانون موضوعهٔ الهی، و قانون موضوعهٔ بشری. قانون موضوعهٔ الهی قانون خداوند است و به‌نحو موضوعه، به‌طور ناقص بر قوم یهود و به‌طور کامل بر مسیح، وحی

1. *S. T.*, IIa, IIae, 65, 1.
2. 3 *Ethic.*, *lect.* 4.
3. *S. T.*, IIa, IIae, 47, Io, in *corpore* and *ad* 2.
4. Herbert Spencer

شده است؛[1] حال‌آنکه قانون دولتی قانون موضوعهٔ بشری است. حال، وظیفهٔ قانونگذار بشری در وهلهٔ نخست اِعمال قانون طبیعی[2] و حمایت از قانون با ضمانت‌های اجرائی است.[3] مثلاً، قانون طبیعی قتل را منع می‌کند، اما عقل نشان می‌دهد مقررات موضوعه‌ای که بدان‌وسیله قتل به‌وضوح تعریف می‌شود و براساس آن مجازات‌هایی تعیین می‌شود پسندیده‌اند، زیرا قانون طبیعی فی‌نفسه تعریف روشن و تفصیلی از قتل ارائه نمی‌دهد یا مستقیماً مجازات‌هایی تعیین نمی‌کند. بنابراین نخستین وظیفهٔ قانونگذار تعریف یا آشکارکردن قانون طبیعی، به‌کارگیری آن در موارد جزئی، و قابل اجراکردن آن است. در نتیجه قانون موضوعهٔ بشری از قانون طبیعی سرچشمه می‌گیرد و هر قانون بشری فقط تا آن‌جا صحیح است که مأخوذ از قانون طبیعی باشد. «اما اگر قانون بشری در امری برخلاف قانون طبیعی باشد، در آن صورت نه قانون، بلکه انحراف از قانون خواهد بود.»[4] حکمران حق ندارد قانونی وضع کند که با قانون طبیعی (و البته قانون الهی) ناسازگار باشد، او قدرت قانونگذاری خود را در نهایت از خداوند می‌گیرد، زیرا هر قدرتی از خداند ناشی می‌شود و او مسئول استفاده از آن قدرت است؛ خود او تابع قانون طبیعی است و حق ندارد از آن سرپیچی کند یا به زیردستان خود دستور دهد که کاری ناسازگار با آن انجام دهند. قوانین عادلانهٔ بشری به‌واسطهٔ قانون ازلی که درنهایت از آن سرچشمه می‌گیرند با وجدان عجین‌اند، اما قوانین غیرعادلانه در وجدان جایی ندارند. اما غیرعادلانه‌بودن یک قانون ممکن است به این دلیل باشد که برخلاف خیر مشترک عمومی است یا به این دلیل که صرفاً برای خودپسندی و اهداف شخصی قانونگذار وضع شده است، که بدین‌ترتیب وظیفهٔ ناموجهی را بر زیردستان تحمیل می‌کند، یا به این دلیل که بر زیردستان به‌نحوی نابرابر و ناموجه وظایفی را تحمیل می‌کند و چنین قوانینی، که بیشتر زورگویی‌اند تا قانون، در وجدان جایی ندارند؛ جز این‌که در بعضی مواقع عدم رعایت آن‌ها ممکن است شرّ بزرگ‌تری را به بار آورد. در خصوص قانون‌هایی که برخلاف قانون الهی‌اند هرگز جایز نیست که از آن‌ها تبعیت کنیم، زیرا باید از خداوند تبعیت کنیم نه از انسان‌ها.[5]

---

1. *Ibid*,. Ia, IIae, 91, 5.
2. *Ibid*., 3.
3. *Ibid*., 95, 1.
4. *S. T.*, Ia, IIae, 95, 2.
5. Cf. *Ibid*., Ia, IIae, 96, 4.

۷. بدین‌ترتیب معلوم خواهد شد که به نظر توماس بسیار بعید است که قانونگذار قدرت مطلق داشته باشد؛ همین نکته از بررسی نظریهٔ او دربارهٔ فرمانروایی و حکومت به دست می‌آید. این‌که توماس معتقد بود فرمانروایی سیاسی از خداوند سرچشمه می‌گیرد مورد قبول همه است؛ احتمالاً او بر این عقیده بود که فرمانروایی را خداوند به کل مردم اعطا کرده است و آن‌ها به حکمران یا حکمرانان عملی سپرده‌اند، اما تصور نمی‌کنم مطلب اخیر کاملاً به همان قطعیتی باشد که برخی نویسندگان متذکر شده‌اند، زیرا می‌توان متونی را آورد که نشان می‌دهند او نظر دیگری داشت. با وجود این نمی‌توان انکار کرد که او حکمران را نمایندهٔ مردم می‌داند[1] و صریحاً می‌گوید[2] که حکمران فقط تا آن‌جا اختیار قانونگذاری دارد که نمایندهٔ مردم («شخصی که اداره می‌کند»[3]) باشد.[4] چنین اظهاراتی را می‌توان منطقاً دالّ بر این دانست که او بر این اعتقاد بود که فرمانروایی حکمران از خداوند و «به‌واسطهٔ» مردم به او تفویض می‌شود؛ هرچند درعین‌حال باید پذیرفت که توماس هرگز این مسئله را به‌نحوی منظم و صریح مورد بحث قرار نمی‌دهد. اما درهرحال، حکمران فرمانروایی خود را فقط برای خیر کل مردم دارد نه برای خیر شخصی خودش، و اگر از قدرت خود سوءاستفاده کند به فردی مستبد تبدیل می‌شود. توماس سوءقصد به جان حاکم مستبد را محکوم می‌کند و تا حدی به‌تفصیل از شُروری سخن می‌گوید که می‌توانند با شورش برضد حاکم مستبد همراه باشند. مثلاً اگر شورش شکست بخورد حاکم مستبد ممکن است مستبدتر شود، درحالی‌که اگر شورش موفقیت‌آمیز باشد ممکن است صرفاً به جانشینی استبدادی ستمگر به جای استبداد دیگر منجر شود. اما عزل حاکم مستبد مشروع است، مخصوصاً اگر مردم حق داشته باشند که برای خودشان شاهی تعیین کنند. (احتمالاً توماس به پادشاهی انتخابی اشاره دارد.) در چنین صورتی عزل حاکم مستبد به دست مردم اشتباه نیست، ولو این‌که خودشان را بدون محدودیت زمانی تابع او قرار داده باشند، زیرا او با وفادارنماندن بر تعهد خود به زیردستانش سزاوار عزل شده است.[5] با وجود این، نظر به شُروری که

---

1. Cf. *Ibid.*, Ia, IIae, 90, 3.

۲. هرچند ظاهراً با اشاره به حکومت منتخب.

3. gerit personam

4. *S. T.*, Ia, IIae, 97, 3, *ad* 3.

5. *De regimine principum*, 1, 6.

ممکن است با شورش همراه باشند، پیش‌بینی‌هایی که پادشاه را از استبداد بازدارد بر ضرورت سازش‌کردن یا شوریدن بر مستبدی که حکومت او مستقر است ترجیح دارد. حتی‌المقدور نباید کسی راکه احتمال می‌رود به حاکمی مستبد تبدیل شود حاکم کرد؛ اما به‌هرحال اختیار پادشاه باید به‌قدری محدود باشد که حکومت او به‌آسانی نتواند به استبداد تبدیل شود. بهترین نظام در حقیقت نظام «مختلطی» خواهد بود که در آن آریستوکراسی [= حکومت اشراف] و نیز دموکراسی [= حکومت عامه] جایی داشته باشند؛ به این معنا که انتخاب برخی مقامات به رأی مردم باشد.[1]

۸. توماس در طبقه‌بندی انواع حکومت‌ها تابع ارسطوست. سه نوع حکومت خوب (حکومت عامهٔ تابع قانون [= دموکراسی]، حکومت اشراف [= آریستوکراسی]، و حکومت پادشاهی [= مونارشی] و سه نوع حکومت بد (حکومت عامهٔ عوام‌فریبانه و غیرمسئولانه، حکومت توانگران [= اُلیگارشی]، و حکومت استبدادی) وجود دارد. حکومت استبدادی بدترین نوع و حکومت پادشاهی بهترین نوع است. حکومت پادشاهی دارای وحدت کامل‌تری است و از دیگر حکومت‌ها امنیت بیشتری فراهم می‌آورد. به‌علاوه، حکومت پادشاهی «طبیعی»تر است و همانند حکومت عقل بر دیگر اعمال نفس و حکومت قلب بر دیگر اعضای بدن است. وانگهی، زنبورها هم پادشاه دارند و خداوند بر همهٔ آفرینش حکم می‌راند.[2] اما آرمان بهترین پادشاه به‌آسانی دست‌یافتنی نیست و بهترین نظام، همچنان‌که دیدیم، عملاً نظامی مختلط است که در آن قدرت پادشاه به‌واسطهٔ قدرت مقامات منتخب مردم محدود می‌شود. به‌عبارت‌دیگر و به تعبیر امروزی، توماس حامی پادشاهی مشروطه و محدود است، هرچند تحقق نوع به‌خصوصی از حکومت‌های خوب را تقدیر الهی نمی‌داند: نه نوع صحیح حکومت، بلکه ارتقای خیر عمومی است که دارای اهمیت است؛ و اگر عملاً نوع حکومت اصل مهمی باشد، رابطهٔ آن با خیر عمومی است که آن را دارای اهمیت می‌سازد. بنابراین، نظریهٔ سیاسی توماس ماهیتاً انعطاف‌پذیر است نه سفت‌وسخت و غیرعملی؛ و درحالی‌که حکومت مطلقه را رد می‌کند، صریحاً نظریهٔ «عدم دخالت دولت»[3] را نیز

---

1. *S. T.*, Ia, IIae, 105, 1.

2. *De regimine principum*, 1, 2.

3. laissez-faire.

مردود می‌شمارد. وظیفهٔ حکمران پیش‌بردن خیر همگانی است، و این کار را جز با ارتقای رفاه اقتصادی شهروندان عملی نخواهد ساخت. خلاصه، مشخصهٔ نظریهٔ سیاسی توماس اعتدال و موازنه و پیروی از عقل سلیم است.

۹. در نتیجه می‌توان خاطرنشان کرد که نظریهٔ سیاسی توماس جزء مکمل نظام کلی فلسفهٔ او، و نه چیزی افزوده بر آن، است. خداوند پروردگار متعالی و حاکم جهان است، اما یگانه علت نیست، ولو نخستین علت و علت غایی باشد؛ او مخلوقات عاقل را به‌نحوی عقلانی و به‌واسطهٔ افعالی که عقل شایستگی و درستی آن‌ها را تأیید می‌کند به سوی غایتشان رهبری می‌کند. حق هر مخلوقی بر رهبری بر دیگری، خواه حق پدر خانواده بر اعضای خانواده باشد یا حق پادشاه بر زیردستان، بر عقل مبتنی است و باید براساس عقل اعمال شود؛ از آن‌جا که هر قدرت و اقتداری از خداوند ناشی می‌شود و به‌منظور هدف خاصی اعطا شده است، هیچ مخلوق عاقلی حق ندارد که بر مخلوق عاقل دیگری نفوذ نامحدود یا خودسرانه و استبدادی اعمال کند. پس قانون «به حکم عقل، برای خیر مشترک عمومی، به‌وسیلهٔ کسی که در قبال جامعه مسئول است وضع و اعمال می‌شود».[1] پادشاه، در سلسله‌مراتب کلی جهان، محلی طبیعی را اشغال می‌کند و اقتدار او باید به‌عنوان بخشی از طرح کلی‌ای که جهان به‌واسطهٔ آن رهبری می‌شود اعمال شود. بدین‌ترتیب، تصور پادشاهی که کاملاً مستقل و غیرمسئول باشد اساساً با فلسفهٔ توماس بیگانه است. پادشاه وظایف خود را دارد و زیردستان وظایف خودشان را: «عدالت قانونی»، که باید هم در پادشاه و هم در زیردستانش موجود باشد، افعال همهٔ فضیلت‌مندان را به سوی خیر همگانی رهنمون می‌شود،[2] اما وظایف را باید در پرتو رابطهٔ وسایل با غایت که در هر آفرینشی معمول است در نظر گرفت. از آن‌جاکه آدمی موجودی اجتماعی است، برای این‌که طبیعت‌اش تحقق یابد و ارضا شود، به جامعهٔ سیاسی نیاز است، اما خود رسالت آدمی برای زندگی در جامعهٔ سیاسی را باید در پرتو غایت نهایی‌ای که برای آن آفریده شده است دید. باید بین غایت فراطبیعی آدمی و غایت طبیعی آدمی هماهنگی کاملی باشد و دومی از اولی کاملاً تبعیت کند، بنابراین، آدمی باید تحصیل غایت نهایی را بر هر چیز دیگری ترجیح دهد، و اگر حاکم به او امر کند که به‌نحوی ناسازگار با تحصیل غایت نهایی رفتار کند، باید از امر حاکم سرپیچی

1. *S. T.*, Ia, IIae, 90, 4.　　2. *Ibid.*, IIa, IIae, 58, 6.

کند. به نظر توماس هرگونه تصوری از تبعیت کامل و کلی فرد از دولت ضرورتاً نفرت‌انگیز است، نه بدین‌سبب که او در امور سیاسی، بی‌اندازه «پاپ‌گرا» بود (که نبود)، بلکه به دلیل نظام کلی کلامی ـ فلسفی او، که بر آن، نظم و تناسب و تبعیت فروتر از عالی‌تر، هرچند بدون بندگی یا فنای اخلاقی فروتر، حاکم است. در طرح کلی آفرینش و تقدیر، آدمی جایگاه خود را دارد: بی‌عدالتی‌ها و افراط‌کاری‌ها نمی‌توانند نظم آرمانی و سلسله‌مراتبی را که در نهایت بر خود خداوند مبتنی است تغییر دهند. اشکال حکومت می‌توانند تغییر یابند، اما خود آدمی دارای ذات یا طبیعتی ثابت و پایدار است و ضرورت و توجیه اخلاقی دولت بر همین طبیعت مبتنی است. دولت نه خداوند است نه ضد مسیح؛ دولت از جملهٔ ابزارهایی است که خداوند با آن‌ها مخلوق جسمانی عاقل را به سوی غایتش رهبری می‌کند.

یادداشتی بر نظریهٔ زیباشناسی توماس

می‌توان گفت که در فلسفهٔ توماس بحث رسمی دربارهٔ نظریهٔ زیباشناسی وجود دارد؛ آنچه او در این باب می‌توانست بگوید بیشتر وام از نویسندگان دیگر بود. بنابراین، هرچند می‌توان اظهارات او را آغازگر نظریه‌ای زیباشناسانه تلقی کرد، پروردن نظریه‌ای زیباشناسانه براساس اظهارات او و سپس نسبت‌دادن آن نظریه به او، چنان‌که گویی خود او آن را پرورانده، اشتباه است. اما این را نیز می‌توان خاطرنشان کرد که وقتی او می‌گوید[1] «به چیزهایی زیبا گفته می‌شود که به نظر لذت‌بخش باشند»[2]، مقصودش انکار عینیت زیبایی نیست. او می‌گوید زیبا عبارت از تناسب شایسته است و به علت صوری مربوط است: زیبا موضوع شناخت است، درحالی‌که خیر موضوع میل است.[3] زیبایی نیازمند سه عنصر است: تمامیت یا کمال، تناسب شایسته، و وضوح.[4] صورت ظاهر، گویی از راه رنگ و غیره متجلی می‌شود و متعلقِ ادراکِ (غیرشوقی) بیطرفانه است. بنابراین، توماس عینیت زیبایی و این حقیقت را که ارزیابی یا تجربهٔ زیباشناسانه چیزی «بنفسه»[5] است، که آن را صرفاً با شناسایی عقلانی نمی‌توان تشخیص داد و این‌که آن را نمی‌توان به ادراک خیر تحویل برد، تصدیق می‌کند.

---

1. *S. T.*, Ia, 5, 4, *ad* 1.
2. *pulchra dicuntur quae visa placent.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, Ia, 39, 8.
5. *sui generis*

فصل چهل‌ویکم

توماس و ارسطو: مناقشات

استفادهٔ توماس از ارسطو ــ عناصر غیرارسطویی در تومیسم ــ تنش نهفته در ترکیب تومیستی ــ مخالفت با «ابداعات» تومیستی

۱. هرچند قدیس آلبرتوس در راه استفاده از فلسفهٔ ارسطو گام‌هایی برداشته بود، به‌عهدهٔ توماس افتاد که بکوشد نظام ارسطویی را با الهیات مسیحی کاملاً وفق دهد. ارزشمندی اقدام به چنین جمع و توافقی آشکار بود، زیرا ردّ نظام ارسطویی به معنای ردّ قدرتمندترین و جامع‌ترین ترکیب عقلانی شناخته‌شده برای قرون وسطا بود. به‌علاوه توماس، با نبوغی که در نظام‌سازی داشت، به استفاده‌ای که می‌شد از اصول فلسفهٔ ارسطو در ترکیب کلامی و فلسفی نظام‌مندی برد کاملاً واقف بود. اما وقتی می‌گویم توماس به «سودمندی» فلسفهٔ ارسطو پی برد، منظورم این نیست که رویکرد او عمل‌گرایانه بود. او اصول ارسطویی را درست و، به دلیل درستی، سودمند تلقی می‌کرد؛ آن‌ها را به جهت سودمندی‌شان درست نمی‌دانست. البته نامعقول است که بگوییم فلسفهٔ تومیستی صرفاً ارسطوگرایی است، زیرا توماس از نویسندگان دیگری همچون

قدیس آوگوستینوس و دیونوسیوس مجعول، همچنین از اسلاف قرون وسطایی خود و فیلسوفان یهودی (به‌خصوص ابن میمون) و فیلسوفان مسلمان نیز بهره برده است و اما با وجود این، ترکیب تومیستی با اِعمال اصول بنیادی ارسطویی به وحدت و انسجام می‌رسید. بخش عمده‌ای از فلسفهٔ توماس در واقع آموزهٔ ارسطویی است، اما آموزهٔ ارسطویی‌ای که در ذهنی نیرومند بازاندیشی شده است، نه این‌که کورکورانه پذیرفته شده باشد. اگر توماس ارسطوگرایی را پذیرفته بود آن را اولاً به این دلیل پذیرفت که درست می‌دانست، نه صرفاً بدین‌سبب که ارسطو فردی مشهور بود یا به این دلیل که ارسطوی «تعمیدنشده» می‌توانست برای سنت دینی خطر بزرگی باشد. فردی با دقت و حدّت ذهنی توماس، که خود را وقف حقیقت کرده بود، مسلماً نمی‌توانست نظام فکری یک فیلسوف بی‌دین را، اگر آن را در مجموع درست نمی‌دانست بپذیرد، مخصوصاً با توجه به این‌که برخی از آرائی که او مطرح می‌کرد برخلاف سنت بودند و ایرادهایی موهن و واقعی می‌آفریدند. باوجوداین، یقین توماس به درستی فلسفه‌ای که پذیرفته بود او را به قبول ناخواستهٔ نظامی که بد فهمیده شده باشد نکشید. همان طور که می‌توان از تفسیرهای او بر آثار ارسطو فهمید، او توجه زیادی را صرف ارسطوگرایی کرد و خود آثار او نشان‌دهندهٔ دقتی هستند که او در بررسی اصولی که پذیرفته بود، و رابطهٔ آن‌ها با حقیقت مسیحی، به خرج می‌داد. اگر اکنون بگوییم که ترکیت مسیحیت و ارسطوگرایی در اندیشهٔ توماس از برخی جنبه‌ها نسبتاً پرمخاطره بود، مقصودم پس‌گرفتن چیزی نیست که کمی پیش گفتم و حال ادعا کنم که توماس ارسطوگرایی را ناخواسته و خودبه‌خود پذیرفته است؛ هرچند تصور می‌کنم این صحیح باشد که او به تنش نهفته، در خصوص برخی مطالب، بین ایمان مسیحی و ارسطوگرایی خود کاملاً واقف نبود. اما اگر واقع امر همین است، نباید باعث شگفتی شود؛ توماس یک الهی‌دان و فیلسوف بزرگ بود، اما ذهن نامتناهی نبود؛ و یک عقل بسیار کوچک‌تر می‌تواند به عقب بنگرد و نقاط ضعف احتمالی نظامی را که حاصل یک ذهن بزرگ است ببیند، بدون این‌که بزرگی آن بدین‌وسیله مورد تردید قرار گیرد.

در مورد استفادهٔ توماس از مضامین ارسطویی به منظور نظام‌سازی می‌توان فقط به یکی دو مثال اشاره کرد. یکی از مفاهیم بنیادی در فلسفهٔ ارسطویی مفهوم فعل و قوه یا استعداد است. توماس، همانند ارسطوی مقدم بر خود، به تأثیر متقابل، به همبستگی

فعل و قوه، در تغییرات عرضی و جوهری جهان مادی و در حرکات (به معنای اعم ارسطویی) همهٔ مخلوقات واقف بود. او با قبول این اصل ارسطویی که هیچ‌چیز از قوه به فعل تبدیل نمی‌شود مگر به‌واسطهٔ عاملی که بالفعل است، در استدلال از حقیقت مشهود حرکت، یعنی تغییر، به وجود محرک نامتحرک، از ارسطو تبعیت کرد. اما نگاه توماس عمیق‌تر از ارسطو بود؛ او دریافت که در هر شیء متناهی اصول دوگانهٔ ماهیت و وجود در کار است، که ماهیتْ قوهٔ وجود خود را دارد، یعنی ضرورتاً موجود نیست و، بنابراین، او می‌توانست نه‌تنها برای وجود محرک نامتحرک ارسطویی، بلکه برای موجود واجب‌الوجود، خدای خالق، نیز استدلال کند. به‌علاوه، او می‌توانست ذات خدا را وجود بداند، نه صرف اندیشهٔ خوداندیش، بلکه «وجود مطلق قیوم»[1]؛ بدین‌ترتیب درحالی‌که از ارسطو پیروی می‌کرد می‌توانست فراتر از ارسطو برود. ارسطو، با عدم تفکیک واضح بین ماهیت و وجود در موجود متناهی، نتوانست به این نظر برسد که ذات خدا عین وجود است، خدایی که همهٔ وجودهای متناهی از او سرچشمه می‌گیرند.

همچنین، مفهوم بنیادی دیگر در فلسفهٔ ارسطو مفهوم غائیت است؛ در واقع، این مفهوم به یک معنا بنیادی‌تر از مفهوم فعل و قوه است، زیرا هر تغییر از قوه به فعل برای وصول به یک غایت رخ می‌دهد و وجود قوه فقط برای تحقق یک غایت است. این‌که توماس از مفهوم غائیت در آموزه‌های کیهان‌شناختی، روان‌شناختی، اخلاقی، و سیاسی خود استفاده می‌کند مطلبی است که نیازمند شرح و توضیحی نیست، اما می‌توان به کمکی که این مفهوم در توضیح آفرینش به او می‌کند اشاره کرد. خدا، که براساس حکمت عمل می‌کند، جهان را برای غایتی آفریده است، اما آن غایت نمی‌تواند چیزی غیر از خود خدا باشد. بنابراین، او جهان را برای این آفرید که کمال خود را از راه انتقال آن به مخلوقات به‌واسطهٔ بهره‌مندی و از راه اشاعهٔ خیریت خود آشکار سازد. مخلوقات «برای خدا»[2] وجود دارند، خدایی که غایت نهایی آن‌هاست، گرچه به یک نحو غایت نهایی همهٔ مخلوقات نیست؛ فقط مخلوقاتِ دارای عقل می‌توانند از راه معرفت و عشق به خدا دست یابند. البته مخلوقات دارای غایات قریب خاصی‌اند، یعنی به‌کمال‌رسیدن طبیعتشان، اما این به‌کمال‌رسیدن طبیعت مخلوقات فرع بر غایت نهایی کل آفرینش یعنی

1. *ipsum esse subsistens* 2. *Propter Deum*

جلال خداوند و ظهور کمال الهی اوست که دقیقاً با به‌کمال‌رسیدن مخلوقات ظهور می‌یابد، به‌طوری که جلال خداوند و خیر مخلوقات به‌هیچ‌وجه تصوراتی متضاد و ناسازگار نیستند. بدین‌نحو، توماس توانست آموزهٔ ارسطویی غائیت را در فضایی مسیحی، یا به عبارت دقیق‌تر به‌نحوی که در هماهنگی با دین مسیحی باشد، به‌کار گیرد.

در میان آرای منفردی که توماس از ارسطو اقتباس کرد یا با تکیه بر فلسفهٔ ارسطو مورد تأمل قرار داد می‌توان به موارد زیر اشاره کرد. نفْس صورت بدن است، که به‌واسطهٔ ماده‌ای که صورت آن است تشخص یافته است؛ نفس به‌خودی‌خود جوهر کاملی نیست، اما نفس و بدن توأماً یک جوهر کامل یعنی انسان را می‌سازند. این تأکید بر اتحاد قریب نفس و بدن، با ردّ نظریهٔ افلاطونی در این باب، باعث می‌شود توضیح این امر آسان‌تر شود که چرا نفس باید در اتحاد با بدن باشد (نفس بالطبع صورت بدن است)؛ اما دلالت بر این دارد که، با فرض جاودانگی نفس، رستاخیز بدن مطلوب نفس است.[1] در خصوص آموزهٔ ماده همچون مبدأ تشخص، که نتیجهٔ آن این آموزه است که فرشتگان به سبب عاری‌بودن از ماده نمی‌توانند در یک نوع بیش از یک فرد باشند، چنان‌که به زودی خواهیم دید، خصومت منتقدان تومیسم را برانگیخت. همین سخن را می‌توان دربارهٔ این آموزه گفت که در هر جوهر فقط یک صورت جوهری وجود دارد، آموزه‌ای که وقتی در مورد جوهر آدمی به‌کار رود به معنای ردّ هر «صورت جسمانی» است.

قبول روان‌شناسی ارسطویی بالطبع ملازم با قبول معرفت‌شناسی ارسطویی و اصرار بر این حقیقت بود که دانش آدمی مأخوذ از تجربهٔ حسی و تأمل در آن است. این به معنای ردّ مفاهیم فطری، حتی به‌صورت بالقوه، و ردّ آموزهٔ اشراق الهی یا، به عبارت دقیق‌تر، ردّ تفسیر اشراق الهی به نور طبیعی عقل، همراه با تقارن معمولی و طبیعی خدا بود. این آموزه، همان‌طور که قبلاً دیدیم، در مورد شناخت قیاسی و تشبیهی انسان از خدا مشکلاتی به وجود می‌آورد.

توماس در قبول موضع ارسطویی، حتی وقتی‌که او را به تعارض با آموزه‌های سنتی می‌کشاند، تردید نداشت، ولی فقط زمانی چنین کرد که مشاهده کرد مواضع ارسطویی

---

۱. تنها می‌توان پاسخ داد که این «موهبت» است نه «دِین جدی»، زیرا نمی‌توان آن را با امکانات طبیعی متحقق ساخت. ظاهراً در این صورت با این قیاس ذوحدّین مواجه خواهیم شد که یا نفس پس از مرگ بدون دخالت خدا در وضعیت «غیرعادی» باقی خواهد ماند یا این‌که باید در آموزهٔ اتحاد نفس با بدن تجدید نظر کرد.

فی‌نفسه صحیح‌اند و بنابراین با وحی مسیحی سازگارند. وقتی بحث از مواضعی بود که به وضوح با آموزهٔ مسیحی ناسازگار بودند، او آن‌ها را رد می‌کرد، یا بر این اعتقاد بود که تفسیر ابن رشدی ارسطو در این‌گونه موارد درست نیست، یا با توجه به سخنان موجود ارسطو ضرورتی در آن‌ها نیست. مثلاً توماس، در تفسیر توصیف خدا به اندیشهٔ خوداندیش توسط ارسطو، اظهار می‌کند که از این نتیجه نمی‌شود که ماسوی‌الله برای خدا ناشناخته و مجهول باشند، زیرا خدا با علم به خودش به همهٔ امور دیگر علم دارد.[1] با وجود این، احتمالاً ارسطوی تاریخی محرک نامتحرک را آگاه به جهان یا صاحب مشیت نمی‌دانست؛ او در مقام علت غایی، و نه علت فاعلی، علت حرکت است. به همین نحو، همچنان‌که قبلاً ذکر شد، توماس هنگام تفسیر کلمات بسیار مبهم ارسطو در دربارهٔ نفس، در مورد عقل فعال و بقای آن پس از مرگ، آن را «به وجه بهتر»[2] تفسیر می‌کند نه به معنای ابن رشدی؛ ضرورتی ندارد که نتیجه بگیریم از نظر ارسطو در همهٔ انسان‌ها عقل فعال یکی است و جاودانگی شخصی وجود ندارد. توماس علاقه‌مند بود که ارسطو را از چنگ ابن رشد رهایی بخشد و ثابت کند که فلسفهٔ او ضرورتاً مستلزم انکار مشیت الهی یا جاودانگی شخصی نیست؛ و در این کار موفق شد، حتی اگر تفسیر او از نظر واقعی ارسطو دربارهٔ این موضوعات احتمالاً تفسیر صحیحی نباشد.

۲. ارسطوگرایی توماس چنان بدیهی است که انسان گاه می‌خواهد عناصر غیرارسطویی اندیشهٔ او را، بااین‌که یقیناً وجود دارند، فراموش کند. مثلاً خدای مابعدالطبیعهٔ ارسطو، هرچند علت غایی است، علت فاعلی نیست؛ جهان ازلی است و مخلوق خدا نیست. به‌علاوه، ارسطو دست‌کم امکان کثرت محرک‌های نامتحرک را مطابق با افلاک مختلف پیش‌بینی کرد، ولی نسبت آن‌ها با یکدیگر و با برترین محرک نامتحرک را مبهم گذاشت.[3] از سوی دیگر، خدای الهیات طبیعی توماس، علاوه بر علت غایی، نخستین علت فاعلی و خالق است؛ او صرفاً در هاله‌ای از تنهایی باشکوه، به‌عنوان متعلق «عشق» و شوق، محصور نشده است، بلکه با آفریدن، حفظ کردن، مفاعله و اعمال مشیت، «در خارج» عمل می‌کند. شاید توماس با اجازه‌دادن این‌که امکان آفرینش از ازل

---

1. *In* 12 *Metaph.*, *lect.* 11.
2. *in meliorem partem*

۳. ← صص ۱-۳۶۰ جلد اول همین تاریخ فلسفه.

عقلاً ابطال نشود ارفاقی به ارسطو کرده باشد؛ اما ولو جهان هیچ آغاز زمانی نداشته باشد، آفرینش آن و وابستگی کامل آن به خدا را می‌توان اثبات کرد. کل آنچه توماس می‌پذیرد این است که ثابت نشده است که مفهوم «آفرینش از ازل» با خود در تناقض است؛ نه این‌که نمی‌توان آفرینش را اثبات کرد. شاید گفته شود که موضع توماس در الهیات طبیعی مکمل یا تکملهٔ موضع ارسطو بود و نمی‌توان گفت که غیرارسطویی است، اما باید به یاد داشت که از نظر توماس خدا براساس عقل و اراده می‌آفریند و او، به‌عنوان علت نوعی، علت فاعلی و خالق است، یعنی که او جهان را به‌صورت تقلیدی متناهی از ذات الهی خویش می‌آفریند و می‌داند که «در خارج» به طرق متعدد قابل تقلید است. به‌عبارت‌دیگر، توماس از موضع آوگوستینوس راجع به مُثُل الهی استفاده می‌کند؛ موضعی که، به بیان فلسفی، از نوافلاطون‌گرایی، که به‌نوبهٔ خود ادامهٔ فلسفه و سنت افلاطونی بود، سرچشمه گرفته بود. ارسطو مُثُل نوعی افلاطونی، و دمیورگوس افلاطون، را رد کرد، اما این مفاهیم، هردو، در اندیشهٔ توماس حضور دارند، که تغییر شکل یافته و از نظر فلسفی سازگار شده‌اند، و با آموزهٔ «خلق از عدم»، که یونانیان به آن نرسیده بودند، نیز پیوند خورده‌اند؛ قبول این مفاهیم از سوی توماس او را در این مورد به آوگوستینوس، و بنابراین به‌واسطهٔ فلوطین به افلاطون، مرتبط می‌کند نه به ارسطو.

همچنین، ایمان مسیحی توماس غالباً بر فلسفه‌اش تأثیر گذاشته یا از آن تأثیر پذیرفته است. مثلاً او با اعتقاد به این‌که آدمی دارای غایت نهایی فراطبیعی، و فقط غایت نهایی فراطبیعی، است ناگزیر بود حد عروج عقلانی آدمی را شناخت خدا آن‌گونه که فی‌نفسه هست بداند، نه در حد شناخت عالم مابعدالطبیعه یا نجوم. او ناگزیر بود هدف نهایی آدمی را در حیات بعدی بداند نه در این دنیا؛ و بدین‌ترتیب از مفهوم ارسطویی سعادت فراتر رود. او ناگزیر از اذعان به عدم‌کفایت دولت برای برآوردن نیازهای انسان کامل بود. او ناچار از به رسمیت‌شناختن تبعیت دولت از کلیسا در زمینهٔ ارزش و منزلت بود. او ناگزیر بود نه‌تنها تأییدات الهی را در حیات اخلاقی انسان بپذیرد، بلکه همچنین اخلاق را با الهیات طبیعی پیوند دهد و در واقع عدم‌کفایت حیات اخلاقی طبیعی را جهت تحصیل سعادت بپذیرد، زیرا تحصیل سعادت ماهیتاً امری فراطبیعی است و نمی‌توان با ابزار انسانی صرف بدان نایل شد. بی‌تردید می‌توان بر نمونه‌های این تأثیر الهیات در فلسفه افزود؛ اما آنچه اکنون قصد جلب توجه به آن را دارم ناسازگاری ضمنی در برخی

موضوعات بین مسیحیت توماس و ارسطوگرایی اوست.

۳. اگر کسی فلسفهٔ ارسطو را نظامی کامل تلقی کند، وقتی که می‌کوشد آن را با دینی فراطبیعی بیامیزد ناگزیر نوعی ناسازگاری بروز خواهد کرد. برای فیلسوف ارسطویی آنچه در واقع مهم است کلی و کلیت است و نه فرد بماهو فرد. این دیدگاه چیزی است که می‌توان آن را دیدگاه طبیعی‌دان و تا حدودی دیدگاه هنرمند نامید. وجود افراد برای خیر نوع است؛ نوع است که به‌واسطهٔ توالی افراد باقی می‌ماند؛ فرد انسانی یا به سعادت خود در این دنیا دست می‌یابد یا اصلاً بدان نایل نمی‌شود؛ جهان جایگاه انسان و فرع بر انسان نیست، بلکه انسان بخش و جزئی از جهان است؛ تأمل در اجسام آسمانی واقعاً ارزشمندتر از تأمل در آدمی است. ازسوی‌دیگر برای فرد مسیحی، انسان فردی دارای رسالت فراطبیعی است و رسالت او این‌جهانی نیست، سعادت نهایی او هم نه در این جهان قابل حصول است نه از راه تلاش‌های طبیعی او. فرد دارای رابطه‌ای شخصی با خداست و هرچند آدمی ممکن است بیشتر بر جنبهٔ جسمانی مسیحیت تأکید کند، این همچنان درست است که ارزش هر فرد نهایتاً بیش از کل جهان مادی‌ای است که وجود آن برای وجود انسان است؛ گرچه نهایتاً، هم وجود انسان و هم وجود جهان مادی برای خداست. درست است که انسان می‌تواند منطقاً دیدگاهی را بپذیرد که براساس آن، انسان عضوی از جهان تلقی می‌شود، زیرا عضوی از جهان است و با جسم و بدن خود ریشه در جهان مادی دارد؛ و اگر کسی، مانند توماس، روان‌شناسی ارسطویی و آموزهٔ نفس را به‌مثابهٔ امری که ذاتاً صورت بدن است بپذیرد، که به‌واسطهٔ بدن تشخص یافته و برای کسب معرفتش به بدن وابسته است، بیشتر بر جایگاه انسان در مقام عضوی از کیهان تأکید می‌کند. براساس این دیدگاه، آدمی به این نتیجه رسیده است که مثلاً نقص‌ها و رنج‌های جسمانی و مرگ و نابودی فرد را مشارکت در خیر و هماهنگی عالم، و سایه‌هایی که انوار تصویر کلی را برجسته می‌سازند، تلقی کند. از همین دیدگاه نیز توماس، با استفاده از تشبیهی برگرفته از موجود آلی، از وجود جزء برای کل و وجود عضو برای کل بدن سخن می‌گوید. در این دیدگاه، همان طور که پذیرفته‌اند، حقیقتی وجود دارد و از آن به‌عنوان اصلاح‌کنندهٔ فردگرایی کاذب و انسان‌انگاری با جدیت دفاع شده است: وجود جهان مخلوق به‌خاطر جلال الهی است و آدمی جزئی از جهان است. تردیدی در این نیست؛ اما دیدگاه دیگری هم وجود دارد. وجود انسان برای جلال الهی

است و وجود جهان مادی برای انسان است. این نه کمیت، بلکه کیفیت است که حقیقتاً اهمیت دارد؛ انسان از نظر کمّی کوچک است، اما از نظر کیفی اهمیت کل اجسام آسمانی بر روی‌هم در مقابل یک انسان رنگ می‌بازد. به‌علاوه «انسان»، که برای جلال الهی وجود دارد، فقط انسان نوعی نیست، بلکه اجتماعی از اشخاص نامیراست که هر یک از آن‌ها دارای رسالتی فراطبیعی است. اندیشیدن در مورد انسان ارزشمندتر از اندیشیدن در مورد ستارگان است؛ تاریخ انسان مهم‌تر از ستاره‌شناسی است؛ رنج انسان‌ها را نمی‌توان فقط «از نظر هنری» توضیح داد. من نمی‌گویم که این دو دیدگاه را نمی‌توان با هم آمیخت، همان طور که توماس تلاش کرد آن‌ها را بیامیزد، بلکه می‌گویم ترکیب آن‌ها مستلزم نوعی ناسازگاری است و این ناسازگاری در ترکیب تومیستی موجود است.

ازآن‌جاکه، از نظر تاریخی، فلسفهٔ ارسطو یک نظام «بسته» بود، به این معنا که ارسطو به بیان و بررسی نظم فراطبیعی نپرداخت و قادر به این کار نبود، و از آن‌جاکه آن نظام محصول عقل بدون اتکا به وحی بود، بالطبع به قرون وسطاییان استعدادهای عقل طبیعی را تفهیم کرد؛ آن بزرگ‌ترین دستاورد عقلانی بود که آن‌ها را می‌شاختند. مقصود این است که هر الهی‌دانی، همچون توماس، که فلسفهٔ ارسطو را می‌پذیرفت و مورد استفاده قرار می‌داد، مجبور بود استقلال نظری فلسفه را به رسمیت بشناسد، حتی اگر الهیات را هم به‌عنوان ملاک و معیاری بیرونی قبول می‌کرد. تا آن‌جاکه به الهی‌دانان مربوط می‌شد، البته تعادل بین الهیات و فلسفه محفوظ بود؛ اما وقتی به متفکرانی مربوط می‌شد که در درجهٔ نخست الهی‌دان نبودند منشور مورد قبول فلسفه رنگ اعلامیهٔ استقلال به خود می‌گرفت. ما امروزه با نگاه به گذشته و درنظرگرفتن تمایلات، ویژگی‌ها، خلق‌وخوی، و گرایش‌های عقلانی انسان می‌توانیم دریابیم که پذیرش نظام فلسفی بزرگی که معلوم بود حاصل اندیشه‌ای مستقل از وحی بوده است تقریباً به‌یقین، دیر یا زود، ناگزیر به فلسفه‌ای منجر می‌شد که راه خود را مستقل از الهیات در پیش می‌گرفت؛ بدین‌معنا (و این حکم، حکمی تاریخی است، نه ارزشی) ترکیبی که توماس به دست داد ذاتاً متزلزل بود. ورود کامل ارسطو به صحنه به احتمال قریب به‌یقین در بلندمدت به معنای ظهور فلسفهٔ مستقلی بود که قبل از هرچیز روی پای خود می‌ایستاد درحالی‌که می‌کوشید، گاهی صادقانه و گاهی غیرصادقانه، صلح و سازش با الهیات را حفظ کند و سپس در نهایت می‌کوشید جای الهیات را بگیرد و محتوای آن را در خود جذب کند. در آغاز عهد

مسیحی می‌بینیم که الهی‌دانان این یا آن عنصر فلسفهٔ یونان را به‌کار می‌گیرند تا به آن‌ها در بیان داده‌های وحی کمک کند و این جریان در طول مراحل رشد اندیشهٔ مدرسی قرون وسطا ادامه می‌یابد؛ ظهور نظام فلسفی‌ای کاملاً ساخته‌وپرداخته، هرچند موهبتی فوق‌العاده در آفرینش ترکیب تومیستی باشد، نمی‌توانست چیزی جز زمینهٔ چالش در بلندمدت باشد. هدف صاحب این قلم مناقشه در فایدهٔ فلسفهٔ ارسطویی در آفرینش ترکیب کلامی و فلسفی مسیحی یا به‌هرحال تحقیر دستاورد توماس آکوئینی نیست، بلکه بیشتر می‌خواهد خاطرنشان کند که وقتی اندیشهٔ فلسفی کم‌وبیش بالغ شد و به استقلالی دست یافت، نباید انتظار داشت که همیشه راضی باشد که همچون پسر ارشد در تمثیل پسر عیاشْ خانه‌نشین شود.[1] تطهیر فلسفه به دست توماس در شخص ارسطو نتوانست از نظر تاریخی مانع پیشرفت فلسفه شود و بدین‌لحاظ، ترکیب او متضمن یک ناسازگاری پنهان بود.

۴. بالاخره به‌اختصار به مخالفتی می‌پردازیم که معلول گزینش تومیستی فلسفهٔ ارسطوست. این مخالفت را باید در برابر پیشینهٔ هراسی دید که معلول ابن رشدگرایی، یعنی تفسیر ابن‌رشدی ارسطو، بود که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت. ابن‌رشدیان به ترجیح حجیت یک فیلسوف بی‌دین بر حجیت قدیس آوگوستینوس و به‌طور کلی «روحانیت»[2] و تضعیف شرافت وحی، متهم بودند و مطمئناً این اتهام بیجا نبود؛ توماس را برخی سنت‌گرایان متعصبْ هموارکنندهٔ راه دشمن می‌دانستند. آن‌ها همین‌طور حداکثر تلاش خود را کردند تا تومیسم را در معرض همان اتهاماتی قرار دهند که به ابن رشدگرایی وارد کردند. کل این رویداد نشان می‌دهد که توماس در عصر خودش یک نوآور بود و راه‌های جدیدی را کشف کرد. بجا و شایسته است که این را در زمانی به یاد آوریم که تومیسم نمایندهٔ سنت و استحکام و اطمینان کلامی است. برخی از مطالبی که توماس براساس آن‌ها به‌شدت مورد حملهٔ آدم‌های عجول قرارگرفت شاید امروزه برای ما چندان تکان‌دهنده به نظر نرسند، اما دلایل این‌که چرا آن‌ها مخالفت و مخاصمه می‌کردند تا حد زیادی صبغهٔ کلامی داشت؛ به‌طوری که ارسطوگرایی توماسی یکباره

---

۱. تمثیلی است در انجیل لوقا، باب ۱۵. ـ و.

2. *Sancti*

«خطرناک» تلقی شد و کسی که امروزه ستون سنت دینی محسوب می‌شود زمانی، دست‌کم نزد افراد عجول، پایه‌گذار افکار جدید تصور می‌شد. حملهٔ محدود به مردم بیرون از فرقهٔ دینی او نبود؛ او حتی باید دشمنی دومینیکی‌ها را نیز تحمل می‌کرد و فقط به‌تدریج بود که تومیسم فلسفهٔ رسمی آن فرقه شد.

یکی از مطالب اصلی‌ای که مورد حمله قرار گرفت آموزهٔ وحدت صورت جوهری توماس است. این آموزه در مناظره‌ای در پاریس در حضور اسقف، حدود سال ۱۲۷۰، مورد حمله قرار گرفت و دومینیکی‌ها و فرانسیسی‌ها، مخصوصاً پکام[1] فرانسیسی، توماس را به اعتقادی متهم ساختند که برخلاف تعالیم قدیس‌ها، مخصوصاً آوگوستینوس و آنسلم، بود. جان پکام و رابرت کیلواردبی[2] دومینیکی در نامه‌های خود به‌شدت بر این دیدگاه تأکید داشتند و مبنای اصلی اظهار نارضایتی آن‌ها این بود که آموزهٔ توماسی قادر به توضیح این نیست که چگونه بدن مردهٔ مسیح عین بدن زنده است، زیرا براساس نظر توماس در جوهر آدمی فقط یک صورت جوهری وجود دارد و این صورت، یعنی نفس، با مرگ قبض می‌شود و سایر صور از حالت بالقوهٔ ماده استنتاج می‌شوند. توماس یقیناً بر این اعتقاد بود که بدن مردهٔ آدمی دقیقاً عین بدن زنده نیست، بلکه فقط «از حیث ماهیت»[3] همان است[4]؛ پکام و دوستانش این آموزه را زیانمند نسبت به حرمت بدن‌ها و بقایای قدیس‌ها تلقی کردند. اما توماس بر این اعتقاد بود که بدن مردهٔ مسیح در اتحاد با الوهیت مانده است؛ به‌طوری که حتی در گور در اتحاد با کلمهٔ خدا و شایان پرستش است. آموزهٔ انفعال ماده و آموزهٔ بساطت فرشتگان نیز از اعتقادات تازه‌ای بودند که با آن‌ها مخالفت شد.

در هفتم مارس ۱۲۷۷ استفن تانپیه[5]، اسقف پاریس، ۲۱۹ قضیه را محکوم نمود و تهدید کرد که هرکس بر آن‌ها صحه بگذارد حکم تکفیر او را خواهد داد. این محکومیت عمدتاً متوجه ابن‌رشدی‌ها به‌خصوص سیژهٔ برابانی و بوئتیوس داکیایی بود، اما تعدادی از قضایا نزد سیژهٔ برابانی و قدیس توماس مشترک بودند و بنابراین، تومیسم از حکم اسقف بی‌نصیب نماند. بدین‌ترتیب نظریه‌های وحدت ضروری عالم، ماده به‌مثابهٔ مبدأ

---

1. John Peckham
2. Robert Kilwardby
3. *secundum quid*
4. *S. T.*, III a, 50, 5.
5. Stephen Tempier

تشخص، تشخص‌یابی فرشتگان و نسبت آن‌ها با جهان محکوم شدند، هرچند آموزهٔ وحدت صورت جوهری درمعرض محکومیت قرار نگرفت و به نظر می‌رسد که هرگز در پاریس رسماً محکوم نشد؛ گذشته از این‌که در مباحثات و مناظرات مدرسی مورد انتقاد قرار گرفت.

محکومیت در پاریس با محکومیت در آکسفورد در هجدهم مارس ۱۲۷۷ به ابتکار رابرت کیلواردبی دومینیکی، سراسقف کنتربری، پیگیری شد و در آن قضایای وحدت صورت جوهری و انفعال ماده در کنار سایر قضایا قرار گرفتند. کیلواردبی در نامه‌ای اظهار می‌کند که او قضایا را به دلیل این که خطرناک بودند منع کرد، بدون این‌که آن‌ها را کفرآمیز بداند. در واقع به‌نظر نمی‌رسد که او در خصوص نتایج محتمل ممنوعیت خویش زیاد خوش‌بین بوده باشد، زیرا برای خودداریِ از طرح آرای جرم‌آور، چهل روز مهلت داد. حکم کیلواردبی را جانشین او در کنتربری، پکام فرانسیسی، در ۲۹ اکتبر ۱۲۸۴ تکرار کرد؛ هرچند اکنون تومیسم به‌طور رسمی مورد پذیرش فرقهٔ دومینیکی قرار گرفته بود. با وجود این، پکام باز در سی‌ام آوریل ۱۲۸۶، قضایای جدیدی را، با این ادعا که کفرآمیزند، ممنوع کرد.

در این فاصله تومیسم با محبوبیت در میان توماسی‌ها رشد می‌کرد؛ همان طور که در واقع در مورد این دستاورد بزرگ یک عضو آن‌ها باید انتظار می‌رفت. در سال ۱۲۷۸، شورای عمومی دومینیکی در میلان و در ۱۲۷۹، شورای عمومی پاریس گام‌هایی برای مقابله با نگرش خصمانه‌ای که در میان دومینیکی‌های آکسفورد نمایان شده بود برداشتند، شورای عمومی پاریس محکومیت تومیسم را رد کرد؛ هرچند پذیرش آن را توصیه نکرد. در ۱۲۸۶، شورای عمومی دیگر پاریس اعلام کرد استادانی که نسبت به تومیسم ابراز خصومت می‌کنند باید برکنار شوند؛ هرچند تا قرن چهاردهم قبول آن برای اعضای فرقه اجباری نشد. اما محبوبیت روبه‌رشد تومیسم در دو دههٔ آخر قرن سیزدهم بالطبع به انتشار پاسخ‌های نویسندگان دومینیکی به حملات مخالفان منجر شد. برای نمونه اصلاحیهٔ برادرْ توماس[1] که ویلیام دولامار[2] فرانسیسی منتشر کرد باعث تألیف یک

1. *Correctorium Fratris Thomas*

2. William de la Mare

رشته «اصلاحیه بر اصلاحیه» شد، مانند دفاع از حقیقت در برابر تحریفات[1] (تحریفاتی که به نام اصلاح انجام می‌گرفت) که رامبرت بولونیایی[2] حدود اواخر قرن منتشر کرد و فرانسیسی‌ها به نوبهٔ خود بدان پاسخ دادند. سال ۱۲۷۹ فرانسیسی‌ها شورای عمومی خود در آسّیزی[3] قبول قضایایی را که در پاریس در سال ۱۲۷۷ محکوم شده بودند غدغن کردند و در ۱۲۸۲، شورای عمومی استراسبورگ حکم کرد کسانی که از جامع علم کلام توماس استفاده می‌کنند نباید این کار را بدون مراجعه به اصلاحیهٔ دولامار انجام دهند. اما حملات فرانسیسی‌ها و دیگران طبیعتاً پس از اعطای مقام قدیسی به توماس در هجدهم ژوئیهٔ ۱۳۲۳ کاهش یافت و در ۱۳۲۵ اسقف وقت پاریس احکام شورای پاریس را پس گرفت. به نظر نمی‌رسد که در آکسفورد این‌گونه عقب‌نشینی رسمی‌ای در کار بوده باشد، اما جانشینان پکام انتقادهای او را تأیید یا تکرار نکردند و مبارزه به‌تدریج به پایان رسید. در اوایل قرن چهاردهم توماس ساتونی[4]، به گواهی همگان، از توماس با عنوان مجتهد همگان[5] سخن می‌گوید.[6]

تومیسم طبیعتاً خود را در نظر متفکران مسیحی به سبب جامعیت و شفافیت و عمق‌اش تثبیت کرد. تومیسم ترکیبی بسیار مستدل از الهیات و فلسفه بود که از گذشته اقتباس کرده و آن را در خود جذب کرده بود، حال‌آن‌که همچنین بزرگ‌ترین نظام فلسفی ناب جهان باستان را به‌کار گرفته بود. هرچند سوءظن و خصومتی که تومیسم، یا برخی از جنبه‌های آن، در ابتدا برانگیخت مقدر بود که در مواجهه با مزایای غیرقابل انکار این نظام طبیعتاً از بین بروند، نباید تصور کرد که تومیسم در قرون وسطا هرگز آن جایگاه رسمی را در حیات فکری کلیسا که بعد از صدور بخشنامهٔ «پدر ابدی»[7] پاپ لئوی سیزدهم[8] کسب کرده است به دست آورد. مثلاً تفسیر کتاب جُمَل پتروس لومباردی سال‌های بسیار ادامه داشت و همزمان در دوران نهضت اصلاح دینی در دانشگاه‌ها کرسی‌هایی نه‌تنها برای ارائهٔ آموزه‌های قدیس توماس و دانز اسکوتوس و ژیل رُمی،

---

1. *Apologeticum veritatis super corruptorium*
2. Rambert of Bologna
3. Assisi
4. Thomas of Sutton
5. Common Doctor
6. *in ore omnium communis doctor dicitur*
7. Aeterni Patris
8. Pope Leo XIII

بلکه همچنین برای عرضهٔ آرای قائلان به اصالت تسمیه مثل ویلیام اوکامی و گابریل بیل[1] وجود داشت. تنوع در حقیقت قاعده بود و هرچند طولی نکشید که تومیسم نظام رسمی فرقهٔ دومینیکی شد، برای این‌که به معنای واقعی نظام رسمی کلیسا شود به قرن‌ها زمان نیاز بود. (مقصودم این نیست که حتی پس از بخشنامهٔ «پدر ابدی»، تومیسم مثلاً به معنایی که در آن معنا متمایز از اسکوتیسم[2] است بر همهٔ فرقه‌های دینی و مدارس عالی دینی تحمیل شده است، بلکه منظورم این است که تومیسم قطعاً به‌عنوان معیاری مطرح شده است که فیلسوف کاتولیک فقط باید وقتی با آن مخالفت کند که دلایلی داشته باشد که به نظر او قانع‌کننده و نیز به دور از بی‌حرمتی‌اند. این موقعیت بی‌مانند را که اکنون تومیسم از آن برخوردار است باید در پرتو شرایط تاریخی دوران اخیر مورد توجه قرار داد تا درک شود. این شرایط غیر از آن اوضاع و احوالی بودند که در قرون وسطا حکمفرما بود.)

1. Gabriel Biel 2. Scotism

فصل چهل‌ودوم

ابن رشدگرایی لاتینی: سیژهٔ برابانی

معتقدات «ابن رشدیان لاتینی» ــ سیژهٔ برابانی ــ دانته و سیژه ــ مخالفت با ابن رشدگرایی؛ محکومیت‌ها

۱. اصطلاح «ابن رشدگرایی لاتینی» چنان عمومیت یافته است که استفاده‌نکردن از آن مشکل است، اما باید توجه کرد جریانی که به این نام خوانده می‌شود از جملهٔ ارسطوگرایی‌های کامل و افراطی بود. مشوق واقعی این حرکت ارسطو بود، نه ابن‌رشد؛ هرچند ابن رشد قطعاً مفسری «تمام‌عیار» بود و در تفسیر تک‌نفس‌انگارانهٔ[1] خود از ارسطو مورد تبعیت قرار گرفت. این آموزه که عقل منفعل، همانند عقل فعال، در همهٔ انسان‌ها یک عقل واحد است و هنگام مرگ فقط این عقلِ وحدانی به حیات خود ادامه می‌دهد، به طوری که جاودانگی شخصی فرد انکار می‌شود، در قرن سیزدهم یک اصل اعتقادی ارسطوییان افراطی تلقی می‌شد، و چون این آموزه با تفسیر ابن رشدی از

۱. monopsychistic، اعتقاد به این‌که همهٔ نفس‌ها نفس واحد و یگانه‌ای هستند. ـ و.

ارسطو تأیید می‌شد مدافعان آن به ابن رشدیان مشهور شدند. نمی‌دانم که واقعاً چگونه می‌توان با استفاده از این اصطلاح مخالفت کرد، مشروط بر این‌که کاملاً مشخص شود که «ابن رشدیان» خودشان را بیشتر ارسطویی می‌دانستند تا ابن رشدی. به نظر می‌رسد آن‌ها جزو دانشکدهٔ علوم پاریس بودند و به ارسطو آن‌گونه که ابن رشد تفسیر می‌کرد گرایش داشتند؛ به‌طوری که در فلسفه آموزه‌هایی را تعلیم می‌دادند که با اصول جزمی مسیحی ناسازگار بودند. مطلب برجسته در آموزهٔ آن‌ها، و مطلبی که بیشترین توجه را جلب کرده است، این نظریه بود که در همهٔ انسان‌ها فقط یک نفس ناطقه وجود دارد. آن‌ها، با قبول تفسیر ابن رشد از تعالیم مبهم و گنگ ارسطو در این باب، معتقد بودند که نه‌تنها عقل فعال، بلکه عقل منفعل هم، در همهٔ انسان‌ها یکی و یکسان است. نتیجهٔ منطقی این عقیده انکار جاودانگی شخصی و کیفر و مجازات در آخرت است. یکی دیگر از آموزه‌های بدعت‌آمیز آن‌ها، و آموزه‌ای که ضمناً بی‌هیچ تردیدی آموزه‌ای ارسطویی بود، آموزهٔ ازلیت عالم بود. مهم است که در این باب به اختلاف بین ابن رشدیان و قدیس توماس اشاره کنیم. درحالی‌که از نظر توماس اثبات نشده است که ازلیت عالم (مخلوق) غیرممکن است، هرچند قطعاً صحت آن هم اثبات نشد (و ما به‌واسطهٔ وحی می‌دانیم که در حقیقت خلقت عالم از ازل نیست)، ابن رشدیان معتقد بودند که ازلیت عالم، ازلیت تغییر و حرکت، را می‌توان از نظر فلسفی اثبات کرد. همچنین به نظر می‌رسد که برخی از آن‌ها، به تبع ارسطو، منکر مشیت الهی بودند و در اعتقاد به جبرباوری علّی از ابن رشد تبعیت کرده‌اند. بنابراین به‌راحتی می‌توان فهمید که چرا الهی‌دانان ابن رشدیان را مورد حمله قرار می‌دادند، خواه مثل بوناونتورا، که خود ارسطو را مورد حمله قرار داده است، و خواه مثل توماس، که ادعا می‌کند نه‌تنها مواضع خاص ابن رشدی ذاتاً غلط‌اند، بلکه همچنین آن‌ها اندیشه‌های واقعی یا دست‌کم تعالیم صریح ارسطو را به دست نداده‌اند.

بدین‌ترتیب ابن رشدیان یا ارسطوییان افراطی مجبور بودند آموزه‌های فلسفی خود را با معتقدات مسیحی وفق دهند، مگر این‌که به‌سادگی آمادهٔ انکار معتقدات مسیحی می‌شدند (و آن‌ها آمادهٔ این کار نبودند). به‌عبارت‌دیگر، آن‌ها باید دربارهٔ رابطهٔ عقل و ایمان نظریه‌ای ارائه می‌کردند که به آن‌ها اجازه می‌داد همراه با ارسطو تأکید کنند که در همهٔ انسان‌ها فقط یک نفس ناطقه وجود دارد و درعین‌حال همراه با کلیسا مدعی شوند

که هر کسی دارای نفس ناطقهٔ فردی خویش است. گاهی گفته شده که آن‌ها برای تحقق این مصالحه باید به نظریهٔ حقیقت دوگانه متوسل می‌شدند، مبنی بر این‌که یک چیز می‌تواند در فلسفه یا طبق عقل صحیح باشد و درعین‌حال ضد آن می‌تواند در الهیات یا براساس ایمان صحیح باشد. در واقع سیژهٔ برابانی بدین‌نحو سخن می‌گوید و اشاره می‌کند به این‌که برخی قضایای ارسطو و ابن رشد غیرقابل انکارند؛ هرچند قضایای مقابل آن‌ها براساس ایمان صحیح‌اند. بنابراین می‌توان از نظر عقلانی اثبات کرد که در همهٔ انسان‌ها جز یک نفس ناطقه وجود ندارد، گرچه ایمان به ما اطمینان می‌دهد که هر جسم انسانی یک نفس ناطقه دارد. از دیدگاه منطقی، این اعتقاد منجر به ردّ الهیات یا فلسفه، ایمان یا عقل، می‌شود، اما به نظر می‌رسد منظور ابن رشدیان این باشد که در نظام طبیعت، که فیلسوف با آن سروکار دارد، نفس عاقله در همهٔ انسان‌ها یکی است؛ درحالی‌که خدا به‌نحو معجزه‌آسایی نفس عاقله را تکثیر کرده است. فیلسوف عقل طبیعی خود را به‌کار می‌گیرد و عقل طبیعی‌اش به او می‌گوید که نفس عاقله در همهٔ انسان‌ها یکی است، درحالی‌که الهی‌دان، که با نظام فراطبیعی سروکار دارد و به تفسیر وحی الهی می‌پردازد، ما را مطمئن می‌سازد که خدا آنچه را که نمی‌توانست به‌طور طبیعی تکثیر شود به‌نحو معجزه‌آسایی تکثیر کرده است. پس آنچه در فلسفه درست است در الهیات غلط است و برعکس. این نحوهٔ دفاع از خود به مذاق الهی‌دانانی که نمی‌توانستند بپذیرند خدا برای اجرای معجزه‌آسای آنچه از نظر عقلانی غیرممکن بود مداخله کرده است خوش نمی‌آمد. آن‌ها با روش دیگر دفاع از خود نیز که روش ابن رشدیان بود، یعنی این‌که آن‌ها فقط تعالیم ارسطو را گزارش می‌کنند، چندان همدلی نداشتند. براساس موعظه‌ای از آن عصر، شاید از زبان بوناونتورا، «برخی طلاب فلسفه چیزهایی می‌گویند که براساس ایمان درست نیستند، و وقتی به آن‌ها گفته می‌شود که آن‌هابرخلاف ایمان‌اند، پاسخ می‌دهند که ارسطو چنین می‌گوید، اما خود ما بر آن تأکید نمی‌ورزیم و فقط کلمات ارسطو را نقل می‌کنیم». این دفاعیه فقط به‌عنوان ترفند الهی‌دانان، و به‌حق با نظر به نگرش ابن رشدیان به ارسطو، مورد بحث قرار می‌گرفت.

۲. سیژهٔ برابانی، که حدود سال ۱۲۳۵ متولد، و بعدها معلم دانشکدهٔ علوم پاریس شد، برجسته‌ترین ابن رشدی یا افراطی‌ترین ارسطویی است. او در ۱۲۷۰ برای آموزه‌های ابن رشدی‌اش محکوم شد؛ به نظر می‌رسد که نه‌تنها با این سخن که فقط

آرای ارسطو را نقل می‌کند و قصد ندارد مدعی چیزی باشد که با ایمان ناسازگار است از خود دفاع کرد، بلکه همچنین به‌نحوی اعتقاد خود را تعدیل نمود. گفته‌اند که او به کمک آثار توماس از ابن رشدگرایی روی گرداند، اما شواهد آشکاری وجود ندارد که او ابن رشدگرایی خود را کاملاً رها کرده باشد. اگر چنین می‌کرد، توضیح این مشکل می‌بود که چرا گرفتار محکومیت سال ۱۲۷۷ شد و چرا آن سال مفتش کل فرانسه، سیمون دووال[1]، به او دستور داد که در محکمه‌اش حاضر شود. درهرحال مسئلهٔ تغییروتحولات در عقاید سیژه را تا معلوم‌نشدن تاریخ آثار او نمی‌توان به‌قطع‌ویقین حل‌وفصل کرد. آثار شناخته‌شدهٔ او از این قرارند: دربارهٔ نفس عاقله[2]، دربارهٔ قدم عالم[3]، دربارهٔ ضرورت و امکان علل[4]، تفسیر بر دربارهٔ کون و فساد[5]، مسائل طبیعی[6]، مسائل اخلاقی[7]، مسائل منطقی[8]، مسائل در باب مابعدالطبیعه[9]، مسائل در باب فلسفهٔ طبیعی[10] مسائل در سه کتاب دربارهٔ نفس[11]، شش غیرممکن[12]، و پاره‌هایی از دربارهٔ عقل[13] و کتاب دربارهٔ سعادت[14]. به نظر می‌رسد که دربارهٔ عقل پاسخی به دربارهٔ وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان توماس بوده باشد و سیژه در پاسخ خود تأکید می‌کرد که عقل فعال خداست و سعادت آدمی در زمین عبارت از اتحاد با عقل فعال است. اما این‌که آیا سیژه در آن زمان هنوز قائل به تک‌نفس‌انگاری بود یا نه، بستگی به این دارد که چه تلقی از وحدت یا کثرت عقل منفعل داشته است؛ نمی‌توان به‌راحتی از این‌همانی عقل فعال با خدا نتیجه گرفت که او هنوز قائل به تک‌نفس‌انگاری به معنای ابن رشدی بوده است. اگر سیژه در مقابل دادگاه تفتیش عقاید به رُم متوسل شد، شاید احساس می‌کرده که به‌ناحق به دگرآیینی متهم شده است. او در حدود سال ۱۲۸۲ در اُرویتو[15] به دست منشی دیوانه‌اش به قتل رسید.

اشاره به سیژهٔ برابانی، صرفاً در خصوص مناقشهٔ ابن رشدی، طرح ناقصی از اندیشهٔ اوست، زیرا آنچه او به شرح و توضیح آن پرداخت یک نظام فکری بود و نه صرفاً مطالب

1. Simon du Val
2. *De anima intellectiva*
3. *De aeternitate mundi*
4. *De necessitate et contingentia causarum*
5. *Compendium de generatione et corruptione*
6. *Quaestiones naturales*
7. *Quaestiones morales*
8. *Quaestiones logicales*
9. *Quaestions in Metaphysicam*
10. *Quaestions in physicam*
11. *Quaestions in libros tres de Anima*
12. Six *Impossibilia*
13. *De intellectu*
14. *Liber de felicitate*
15. Orvieto

مجزایی که او در خصوص آن‌ها از ابن رشد تبعیت کرد. نظام او هرچند ظاهراً نظام ارسطویی صادقانه‌ای است، در موارد مهمی با فلسفهٔ ارسطوی تاریخی بسیار تفاوت دارد؛ و اگر او از ابن رشد تبعیت می‌کرد ناگزیر باید چنین می‌شد. مثلاً درحالی‌که ارسطو خدا را محرک اول به معنای علت غایی نهایی، نه به معنای علت فاعلی نخستین، تلقی می‌کرد، سیژه به تبع ابن رشد خداوند را علت خلاق اولیٰ می‌دانست. اما خدا به‌واسطهٔ علل واسط، که هر یک عقل بعدی را صادر می‌کند، عمل می‌کند و در این خصوص، سیژه بیشتر تابع ابن سیناست تا ابن رشد؛ به‌طوری که، همچنان‌که پروفسور اشتین‌برگن متذکر می‌شود، فلسفهٔ سیژه را دقیقاً نمی‌توان ابن رشدگرایی افراطی نامید. اگر کسی ارسطوی تاریخی را مورد توجه قرار دهد در حقیقت نمی‌توان فلسفهٔ سیژه را دقیقاً ارسطوگرایی نامید، ولی اگر کسی به مقاصد سیژه توجه کند ارسطوگرایی افراطی عنوانی کاملاً مناسب است. دربارهٔ مسئلهٔ ازلیت خلقت، سیژه تابع «ارسطو» است، اما بیشتر به این دلیل که فیلسوفان مسلمان در این مورد از «ارسطو» تبعیت کردند نه به‌دلیل آنچه خود ارسطو در این مورد گفته است، زیرا ارسطو به‌هیچ‌وجه خلقت را در نظر نداشت. همین‌طور این تلقی سیژه که همهٔ حوادث این‌جهانی با حرکات اجسام آسمانی تعیین می‌شوند بوی فلسفهٔ اسلامی را می‌دهد. همچنین درحالی‌که این نظر که هیچ نوعی نمی‌تواند دارای آغاز زمانی باشد ــ به‌طوری‌که انسان نخستینی نمی‌تواند وجود داشته باشد ــ دارای منشأ ارسطویی است؛ تصور بازگشت ابدی یا جریان دوری حوادث مقدر در آثار ارسطو یافت نمی‌شود.

در خصوص نظریات مهم ابن رشدی تک‌نفس‌انگاری و قدم عالم، ظاهراً سیژه از آرای بدعت‌آمیزی دست برداشته است. او مثلاً با نوشتن تفسیر بر دربارهٔ نفس، نه‌تنها می‌پذیرد که تک‌نفس‌انگاری ابن رشد صحیح نیست، بلکه این را هم می‌پذیرد که ایرادهای مطرح‌شدهٔ توماس و دیگران علیه آن قوی هستند. او بدین‌ترتیب می‌پذیرد که دو عمل شخصی متفاوت در دو انسان متفاوت غیرممکن است که همزمان از یک قوهٔ عقلانی یا مبدئی واحد صادر شوند. همین‌طور او، در مسائل در باب طبیعیات، می‌پذیرد که حرکت ازلی نیست و دارای آغازی است؛ هرچند نتوان این آغاز را به‌نحو عقلانی اثبات کرد. اما همچنان‌که قبلاً اشاره شد، مشکل بتوان با اطمینان تعیین کرد که آیا این تغییر موضع ظاهری متضمن تغییر عقیدهٔ واقعی بود، یا رویهٔ محتاطانه‌ای بود که با توجه

به محکومیت سال ۱۲۷۰ اتخاذ شد.

۳. توضیح این حقیقت که دانته نه‌تنها سیژهٔ برابانی را در بهشت جای می‌دهد، بلکه حتی از زبان قدیس توماس، که مخالف اوست، به تعریف و تمجید از او می‌پردازد مشکل است. ماندونه از سویی با اعتقاد به این‌که سیژهٔ برابانی یک ابن رشدی واقعی بود و از سوی دیگر با اعتقاد به این‌که دانته مخالف ابن رشد بود، مجبور شد که بگوید دانته احتمالاً از آموزه‌های سیژه آگاه نبوده است. اما همان طور که پروفسور ژیلسون خاطرنشان کرده است، دانته همچنین راهبْ یواکیمِ فلورایی[1] را که آموزه‌هایش را قدیس بوناونتورا و قدیس آکوئینی رد کرده بودند در بهشت جای می‌دهد و به قدیس بوناونتورا ملحق می‌کند؛ بسیار نامحتمل است که دانته از آنچه در مورد یواکیم یا سیژه انجام می‌داد ناآگاه بوده باشد. خود ژیلسون گفته است که سیژه برابانی، آن‌گونه که در کمدی الهی ظاهر می‌شود، بیشتر نماد است تا واقعیت تاریخی. توماس نماد الهیات نظری است و قدیس برنار نماد الهیات عرفانی؛ درحالی‌که ارسطو مظهر فلسفه در برزخ است، سیژه که یک مسیحی است مظهر فلسفه در بهشت است. بنابراین وقتی دانته قدیس توماس را به تمجید از سیژه وامی‌دارد، مقصودش این نیست که توماس تاریخی از سیژهٔ تاریخی تمجید کند، بلکه بیشتر می‌خواهد الهیات نظری را به تمجید از فلسفه وادارد. (ژیلسون تمجید بوناونتورا از یوآکیم در کمدی الهی را به‌نحوی مشابه تبیین می‌کند.)

تصور می‌کنم توضیح پروفسور ژیلسون در مورد این مسئله منطقی باشد. اما احتمالات دیگری هم وجود دارد. برونو ناردی[2] استدلال می‌کرد (و میگل آسین[3] از او پیروی می‌کند) که توضیح مسئله در این حقیقت نهفته است که دانته تومیست صِرف نبود، بلکه او آموزه‌هایی را نه‌تنها از دیگر منابع مدرسی، بلکه همچنین از فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه ابن رشد، که او را مخصوصاً تحسین می‌کرد، با هم یک‌کاسه کرد. از آن‌جا که دانته نمی‌توانست ابن سینا و ابن رشد را در بهشت جای دهد آن‌ها را به برزخ روانه کرد، درحالی‌که محمد[ص] را در دوزخ جای داد،[4] اما چون سیژه مسیحی بود او را در بهشت جای داد. دانته بدین‌ترتیب، در اظهار تقدیر از دلبستگی سیژه به فلسفهٔ

1. Abbot Joachim of Flores 2. Bruno Nardi 3. Miguel Asin

۴. شناخت نادرست دانته از اسلام و رسول اکرم(ص) جای تأسف دارد. ـ م.

اسلامی، سنجیده عمل کرده است.

حتی اگر آنچه برونو ناردی دربارهٔ منابع فلسفی دانته می‌گوید صحیح باشد، تصور می‌کنم که تبیین او را به‌خوبی می‌توان با توضیح پروفسور ژیلسون ترکیب کرد. اگر دانته فیلسوفان مسلمان را تحسین می‌کرد و تحت تأثیر آن‌ها بود، همین نشان می‌دهد که چرا سیژه را در بهشت جای داد؛ اما آیا این را توضیح می‌دهد که چرا او تمجید از سیژه را از زبان توماس می‌آورد؟ اگر دانته می‌دانست که سیژه ابن رشدی بود، مطمئناً این را هم می‌دانست که توماس مخالف ابن رشد بود. آیا نمی‌تواند این‌گونه باشد که دانته، همان طور که ژیلسون می‌گوید، توماس را نماد الهیات نظری و سیژهٔ ابن رشدی را، دقیقاً بدین‌سبب که عضو هیئت علمی دانشکدهٔ علوم بود نه یک الهی‌دان، نماد فلسفه قرار داده باشد؟ در این صورت، همان طور که ژیلسون می‌گوید، تمجید توماس از سیژه صرفاً بیانگر تکریم الهیات از فلسفه است.

مسئله با این سخن اشتین برگن پیچیده‌تر شده است که سیژه تا آن‌جا ابن رشدگرایی را رها کرد که با الهیات ناسازگار و به موضع توماس نزدیک بود. اگر این نظر صحیح باشد و اگر دانته از این حقیقت آگاه بود که سیژه عقاید خود را تغییر داد، بدیهی است که مشکل توضیح این‌که چرا تحسین سیژه بر زبان توماس جاری شده است بسیار کاهش می‌یابد. به‌عبارت‌دیگر، به منظور به دست آوردن تبیین و توضیحی کامل از این حقیقت که چرا شاعر نه‌تنها سیژه را در بهشت جای داد، بلکه همچنین تحسین او را بر زبان مخالف او، توماس، جاری ساخت، باید ابتدا نه‌تنها از گرایش‌های فلسفی دانته، بلکه همچنین از تحول اعتقادات سیژه تصوری کامل و دقیق به دست آورد.[1]

۴. دیدیم که فلسفهٔ توماس مخالفت قابل توجهی را نزد دیگر فیلسوفان مدرسی برانگیخت، اما حتی اگر برای درگیرکردن توماس در محکوم‌ساختن ارسطوگرایی ابن رشدی تلاشی صورت می‌گرفت، همچنین درست است که مناقشه در باب آموزه‌های تومیستی‌ای همچون وحدت صورت جوهری مناقشه‌ای داخلی بود که

1. Cf. P. Mandonnet: *Siger de Brabant*, second edit., 1911; B. Nardi: *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia* and *le fonti della filosofia di Dante*, 1912; F. Van Steenberghen: *Les aeuvres et la doctrine Siger de Brabant*, 1938; E. Gilson: *Dante et la philosophie*, 1939 (English translation, 1948).

می‌توان آن را از مناقشهٔ واقعی ابن رشدی که در آن کل الهی‌دانان، و از جمله توماس، در جبهه‌ای مشترک علیه فیلسوفان بدعتگذار متحد شده بودند متمایز کرد. مثلاً فرانسیسی‌ها، از الکساندر آو هِیلز و قدیس بوناونتورا گرفته تا دانز اسکوتوس، با دومینیکی‌هایی مثل آلبرتوس کبیر و قدیس توماس، آوگوستینیانی مثل ژیل رُمی، و روحانیون غیرراهِبی مثل هانریِ گِنتی، در مقابله با چیزی که آن را نهضتی خطرناک تلقی می‌کردند یکی بودند. از دیدگاه فلسفیْ مهم‌ترین جنبهٔ مخالفت آن‌ها یقیناً رد انتقادی نظریه‌های مشکل‌آفرین بود و در این خصوص می‌توان به دربارهٔ وحدت عقل در ردّ ابن رشد (۱۲۵۶) از آلبرتوس، دربارهٔ وحدت عقل در ردّ ابن رشدیان (۱۲۷۰) از توماس، دربارهٔ تزکیهٔ عقل بالقوه در ردّ ابن رشد،[1] از ژیل رُمی و خطاهای فیلسوفان[2] او (که فهرستی از خطاهای ارسطو و فیلسوفان مسلمان به دست می‌دهد اما از سیژهٔ برابانی بحث نمی‌کند) و کتاب در ردّ بوثیوس و سگریوس[3] (۱۲۹۸)، کتاب در ردّ خطاهای دیگر ابن رشد[4]، مناظرهٔ رامون با ابن رشدیان[5] و مواعظ در ردّ ابن رشدیان[6] از رامون لول اشاره کرد.

اما الهی‌دانان به نوشتن و گفتن علیه ابن رشدیان قانع نبودند؛ همچنین کوشیدند محکوم‌سازی رسمی آن‌ها را با توسل به مرجعیت کلیسا دوقبضه کنند. همان طور که می‌توان از ملاحظهٔ تضاد در مطالب مهم بین فلسفهٔ ابن رشدی و ایمان و نیز از ملاحظهٔ نتایج نظری و احتمالاً عملی نظریه‌های مثل تک‌نفس‌انگاری و جبرباوری دریافت، این تنها کار طبیعی بود. همین‌طور در سال ۱۲۷۰ اسقف پاریس، استفن تانپیه، آموزه‌های تک‌نفس‌انگاری، انکار جاودانگی شخصی، جبرباوری، قدم عالم، و انکار مشیت الهی را محکوم کرد. اما به‌رغم این محکومیت، ابن رشدیان مخفیانه (و همان طور که توماس می‌گوید «در مخفیگاه‌ها و با حضور شاگردان») به‌کار تعلیمی خود ادامه دادند؛ هرچند در سال ۱۲۷۲ استادان دانشکدهٔ علوم از بحث در باب موضوعات کلامی منع شدند و در ۱۲۷۶ تعلیم پنهانی در دانشگاه غدغن شد. این امر به محکومیت دیگری در هفتم مارس ۱۲۷۷ منجر شد؛ اسقف پاریس ۲۱۹ قضیه را محکوم کرد و هرکس را که در

---

1. *De purificatione intellectus possibilis contra Averroem*
2. *Errores philosophorum*
3. *Liber contra errores Boetii et Segerii*
4. *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*
5. *Disputatio Raymundi et Averroistae*
6. *Sermones contra Averroistas*

اعتقاد به آن‌ها اصرار می‌ورزید تکفیر کرد. هدف اصلی این محکومیتْ تعالیم سیژهٔ برابانی و بوئتیوس داکیایی بود و مستلزم ترفند «حقیقت دوگانه» بود. بوئتیوس داکیایی، که معاصر سیژهٔ برابانی بود، طرفدار مفهوم روشنفکرانه از سعادت بود که ارسطو توضیح داده بود؛ با تأکید بر این‌که فقط فیلسوفان می‌توانند به سعادت واقعی دست یابند، درحالی‌که غیرفیلسوفان علیه نظم طبیعی مرتکب گناه می‌شوند. قضایای محکوم‌شده، یعنی این‌که «هیچ حالتی عالی‌تر از وقف خود در راه فلسفه نیست» و این‌که «فقط فیلسوفان‌اند که عاقلان این عالَم‌اند»، ظاهراً از تعالیم بوئتیوس اقتباس یا تلخیص شده بود؛ کسی که در مقام استاد دانشکدهٔ علوم، نظم فراطبیعی را کاملاً به فراموشی سپرده بود و سعادتِ به تعبیر ارسطو را، دست‌کم از دیدگاه عقل، کامل تلقی می‌کرد.

فصل چهل‌وسوم

اندیشمندان فرانسیسی

راجر بیکن، زندگی و آثار ـ فلسفهٔ راجر بیکن ـ ماتئوی آکواسپارتایی ـ پتروس یوهانس اُلیوی ـ راجر مارستون ـ ریچارد میدلتونی ـ رامون لول

۱. یکی از جالب‌ترین اندیشمندان قرون وسطا راجر بیکن (حدود ۱۲۱۲ تا بعد از ۱۲۹۲) معروف به «معلم کبیر»[1] است. اگر فقط به‌دلیل علاقه و احترام او به علم تجربی و به‌کارگیری ریاضیات در علم هم باشد او دارای اهمیت است؛ اما آنچه او را جالب‌توجه‌تر می‌کند این است که علایق علمی او آمیخته با علاقهٔ پرشور نسبت به فلسفهٔ واقعی است و این‌که هر دوی این علایق با تأکید نوعاً فرانسیسی بر عرفان ترکیب شده‌اند. بدین‌ترتیب عناصر سنتی با دیدگاه علمی که واقعاً برای بیشتر الهی‌دانان و فیلسوفان معاصر او بیگانه بود درآمیخته است.[2] به‌علاوه، راجر بیکنِ تابع امیال آنی، تا

1. *Doctor Mirabilis*

۲. البته مقصودم علم تجربی است.

حدودی متعصب و عجول، مطمئن از صحت و اعتبار آرای خود و تاریک‌اندیشی بسیاری از اندیشمندان پیشتاز زمانه‌اش، مخصوصاً اندیشمندان پاریس، نه‌تنها در مقام فیلسوف، بلکه به عنوان یک انسان نیز جالب است. او مرغ توفان فرقهٔ خودش بود، اما درعین‌حال از افتخارات آن فرقه و از پیشتازان فلسفهٔ بریتانیا بود. اگر بین راجر بیکن و فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) مقایسه‌ای صورت گیرد، به‌هیچ‌وجه به برتری بی‌قیدوشرط فرانسیس بیکن نخواهد منجر شد. همان طورکه پروفسور آدامسون[1] اظهار می‌کند «احتمال آن زیاد است که با همهٔ بیطرفی، وقتی از اصلاحات علمی بیکن سخن می‌گوییم، به‌جای رئیس دیوان برجسته و مشهور قرن هفدهم به راهب فراموش‌شدهٔ قرن سیزدهم اشاره داشته باشیم»؛[2] درحالی‌که بریجز اظهار می‌دارد که هرچند فرانسیس بیکن «در مقام نویسنده بسیار برتر بود، راجر بیکن دارای ارزیابی دقیق‌تر و درکی عمیق‌تر از ترکیب موضوعات قیاسی با امور استقرائی بود که مشخصهٔ کاشفان علمی است».[3]

راجر بیکن در ایلچستر[4] متولد شد و در آکسفورد زیر نظر آدام مارش[5] و رابرت گروس‌تست به تحصیل پرداخت. بیکن گروس‌تست را با شور بسیار تحسین می‌کرد و می‌گفت که او ریاضیات و علم مناظر و مرایا را می‌دانست و می‌توانست به هر چیزی علم بیابد؛ گروس‌تست همچنین آن‌قدر با زبان‌ها آشنا بود که حکمای عهد باستان را می‌شناخت.[6] بیکن از آکسفورد به پاریس رفت و ظاهراً چندسالی آن‌جا به تعلیم پرداخت. او برای استادان دانشگاه پاریس احترام کمتری قائل بود. مثلاً دربارهٔ جامع الکساندر آو هِیلز می‌گوید که سنگینی آن بیش از یک اسب است؛ هرچند او صحت آن را محل تردید می‌داند.[7] از سوی دیگر او الهی‌دانان را به سبب حمله‌شان به فلسفه، به‌سبب جهلشان به علوم، و به دلیل احترام نابجایی که برای الکساندر و آلبرتوس قائل

1. Adamson

2. *Roger Bacon: The Philosophy of Science in the Middle Ages*, p. 7.

3. J. H. Bridges: Introduction to *Opus Maius*, pp. xci-xcii.

4. Ilchester

5. Adam Marsh

6. *Opus Tertium,* c. 25.

7. *Opus Minus,* edit. J. S. Brewer, p. 326.

بودند مورد سرزنش قرار می‌دهد.[۱] جهل به علوم و زبان‌ها اتهامات اصلی او علیه اندیشمندان معاصرش بود؛ هرچند او همچنین از احترامی که نسبت به کتاب جُمَل پتروس لومباردی مبذول می‌شد و به قول او بر خود کتاب مقدس ترجیح داده می‌شد، و همچنین از تفسیر نادرست کتاب مقدس، ایراد می‌گرفت. به‌عبارت‌دیگر، نقادی او (که مثلاً در مورد قدیس آلبرتوس غالباً غیرمنصفانه بود) نشان‌دهندهٔ ویژگی دوگانهٔ اندیشهٔ او، دلبستگی به علم همراه با گرایشی سنتی یا محافظه‌کارانه به الهیات و مابعدالطبیعه است. در مورد ارسطو، بیکن تحسین‌کنندهٔ آن فیلسوف بود، اما از آنچه ترجمه‌های لاتینی بد و گمراه‌کنندهٔ آثار او می‌دانست بیزار بود و اظهار می‌داشت که اگر می‌توانست همهٔ آن‌ها را می‌سوزاند.[۲]

هرچند بیکن از چهره‌های مهم دانشگاه پاریس کمتر خوشش می‌آمد و اندیشمندان پاریسی را به‌نحوی غیرمنصفانه با هم‌وطنانش مقایسه می‌کرد، در پاریس دست‌کم با مردی ملاقات کرد که تأثیر ماندگاری در اندیشهٔ او گذاشت. آن مرد پتروس ماریکوری بود[۳] از فرقهٔ پیکار[۴] و صاحب رسالهٔ مغناطیس[۵] و کتاب اسطرلاب مخصوصی با ساختمان جدید.[۶،۷] طبق نظر راجر بیکن[۸] او مردی بود که مطمئناً می‌توانست به‌واسطهٔ دستاوردهایی که در تحقیقات علمی داشت مورد تحسین قرار گیرد. «او در سه سال اخیر مشغول ساختن آینه‌ای بوده که از دور موجب ایجاد آتش می‌شود؛ مسئله‌ای که لاتینیان آن را نه حل کرده و نه در حل آن کوشیده، گرچه در این باب کتاب‌هایی نوشته شده است.» پتروس ظاهراً میل راجر بیکن به علم تجربی را برانگیخت و با طرح مسائل دربارهٔ خود طبیعت، به‌جای تلاش بر پاسخگویی مقدم بر تجربه و بدون آزمایش، احترام او را جلب کرد.

بیکن حدود سال ۱۲۵۰ وارد فرقهٔ فرانسیسی شد و تا ۱۲۵۷ در آکسفورد به تدریس پرداخت، یعنی تا زمانی‌که مجبور به رهاکردن تدریس عمومی شد، زیرا مورد سوءظن یا

1. *Ibid.*, p. 322 ff.
2. *Compendium philosophiae*, p. 469.
3. Peter of Maricourt
4. Picard
5. *Epistola de magnete*
6. *Nova compositio Astrolabii particularis*

۷. به نظر می‌رسد اطلاق نام «Peregrinus» ناشی از این حقیقت باشد که او در یک جنگ صلیبی شرکت کرد.

8. Opus Tertium, c. 13.

خصومت مافوق‌هایش قرار گرفته بود. اما او هنوز مجاز به نوشتن بود؛ اگرچه مجاز به انتشار آثار خود نبود. در ژانویهٔ ۱۲۶۶ پاپ کلمنتوس چهارم، دوست بیکن، از او خواست که آثارش را برای وی بفرستد، اما پاپ کمی بعد درگذشت و دقیقاً معلوم نیست که آیا دستنوشته‌ها هرگز به رُم رسیدند و اگر رسیدند چه استقبالی از آن‌ها شد. درهرحال، بیکن در ۱۲۷۷ با نوشتن آینهٔ نجوم[1] به منظور دفاع از آرای خود در نجوم و انتقاد از حکم استفن تانپیه در محکومیت علم احکام نجوم دچار مشکل شد. رئیس مجمع عمومی وقت فرانسیسیان، ژروم آسکولیایی[2]، بیکن را، به ظن تعلیم افکار جدید، به شورای عمومی در پاریس کشید و این به زندانی‌شدن بیکن در ۱۲۷۸ منجر شد. ظاهراً او تا ۱۲۹۲ در زندان بود و در این سال یا کمی بعد درگذشت و در آکسفورد در کلیسای فرانسیسیان به خاک سپرده شد.

اثر عمدهٔ بیکن کتاب اکبر[3] بود، که شاید تکمیل شده و برای پاپ فرستاده شده باشد. کتاب اصغر[4] و کتاب سوم[5] کم‌وبیش خلاصه‌هایی از مطالب کتاب اکبرند؛ هرچند حاوی مطالب دیگری نیز هستند. در کتاب اصغر است که بیکن مثلاً از هفت گناه الهیات بحث می‌کند. برخی از سایر آثار او مانند مسئله‌های کتاب هشتم طبیعیات ارسطو[6] و مسئله‌های کتاب فلسفهٔ اولیٰ[7]، در جلد چهاردهم آثار تاکنون انتشارنیافتهٔ راجر بیکن[8]، که شانزده جلد آن تاکنون درآمده، منتشر شده است. ظاهراً برخی از این آثار به‌عنوان بخش‌هایی از یک اثر اصلی[9] طراحی و نوشته شده‌اند. بیکن همچنین خلاصهٔ فلسفه[10]، خلاصهٔ آثار فلسفی[11]، و خلاصهٔ آثار کلامی[12] را نوشت.

۲. بیکن در جزء اول کتاب اکبر، چهار علت اصلی جهل و قصور در کسب حقیقت را برمی‌شمارد: تبعیت از مرجعیت ناشایست؛ تأثیر عادت؛ پیشداوری عامیانه؛ و تظاهر به

1. *Speculum astronomiae*
2. Jerome of Ascoli
3. *Opus Maius*
4. *Opus Minus*
5. *Opus Tertium*
6. *Quaestiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*
7. *Quaestiones supra libros Primae Philosophiae*
8. *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*
9. *Scriptum Principale*
10. *Compendium Philosophiae*
11. *Compendium Studii Philosophiae*
12. *Compendium Studii Theologiae*

حکمت برای سرپوش‌نهادن بر جهل. سه علت نخست خطا مورد قبول افرادی مثل ارسطو، سنکا، و ابن رشد بود، اما چهارمی خطرناک‌ترین آن‌هاست، زیرا موجب می‌شود که آدمی با حکمت واقعی پنداشتن حاصلِ ستایش مرجعیت غیرقابل اعتماد یا عادت یا پیشداوری عامیانه بر جهل خود سرپوش بگذارد. مثلاً چون ارسطو چیزی گفته است آن سخن صحیح تلقی می‌شود، اما ممکن است که ابن سینا در این مورد نظر ارسطو را تصحیح کرده باشد، و ممکن است که ابن رشد نظر ابن سینا را تصحیح کرده باشد. همچنین از آن‌جاکه آبای کلیسا پیگیر مطالعات علمی نبودند، مسلم گرفته می‌شود که این‌گونه مطالعات بی‌ارزش‌اند؛ اما شرایط آن زمان کاملاً متفاوت بود و آنچه برای آن‌ها عذر محسوب می‌شد ضرورتاً برای ما عذر به حساب نمی‌آید. انسان‌ها به ارزش مطالعهٔ ریاضیات و زبان‌ها واقف نیستند و بنابراین با پیشداوری خود این مطالعات را دست‌کم می‌گیرند.

بیکن در جزء دوم کتاب بر ویژگی غالب الهیات در میان علوم تأکید می‌کند: کل حقیقت درکتاب مقدس آمده است. اما برای شرح و توضیح کتاب مقدس نیازمند قانون شرع و فلسفه‌ایم. فلسفه و به‌طور کلی خردورزی را نمی‌توان محکوم کرد، زیرا عقل از ناحیهٔ خداست. خدا عقل فعال است (بدین‌ترتیب بیکن قدیس آوگوستینوس را تفسیر می‌کند و به ارسطو و ابن سینا نیز متوسل می‌شود)؛ خدا ضمن موافقت با فعالیت‌های ذهن افراد به رهایی آن از گمراهی کمک می‌کند. هدف فلسفه راهبری آدمی به شناخت خدا و خدمت به اوست؛ این هدف در فلسفهٔ اخلاق به اوج خود می‌رسد. علوم نظری و اخلاقی مشرکان مطمئناً ناقص بودند و فقط در الهیات و اخلاق مسیحی کمال یافتند؛ اما محکوم‌ساختن یا نفی ذره‌ای از حقیقت صحیح نیست. بیکن می‌گوید در واقع فلسفه ابداع مشرکان نبود، بلکه به پیشوایان امت[1] وحی شد. سپس وحی به‌سبب فساد انسان‌ها مبهم شد، اما فیلسوفان غیرمسیحی در کشف دوبارهٔ آن یا قسمتی از آن یاری رساندند. بزرگ‌ترین این فیلسوفان ارسطو بود و ابن سینا شارح اصلی اوست. ابن رشد هم واقعاً حکیمی بود که در بیشتر آنچه پیشینیانش گفته بودند دست به اصلاح زد؛ گرچه آموزه‌های خود او هم نیازمند اصلاح‌اند. خلاصه، باید فلسفهٔ مشرکان را، از سویی بدون

1. Patriarchs

رد یا محکوم‌کردن جاهلانهٔ آن و از سوی دیگر بدون پیروی کورکورانه از اندیشمند خاصی، به‌نحوی معقول مورد استفاده قرار دهیم. وظیفهٔ ما ادامه و تکمیل کار پیشینیان است، با یادآوری این‌که هرچند کارکرد حقیقت این است که آدمی را به سوی خدا رهنمون شود، نباید پژوهش‌هایی را که در نگاه نخست با الهیات رابطهٔ مستقیمی ندارند بی‌ارزش تلقی کنیم: هر نوع حقیقتی نهایتاً به خدا رهنمون می‌شود.

جزء سوم کتاب بیکن به موضوع زبان اختصاص دارد و بر ارزش عملی مطالعهٔ علمی زبان‌ها تأکید دارد. بدون شناختی واقعی از زبان‌های عبری و یونانی نه می‌توان کتاب مقدس را به‌درستی تفسیر و ترجمه کرد و نه می‌توان اشتباهات دستنوشته‌ها را تصحیح کرد؛ و به ترجمه‌های خوب از فیلسوفان یونانی و مسلمان نیز نیاز است. اما اگر بناست که از ترجمه‌های سطحی اجتناب شود، به چیزی بیش از دانستن اندک زبان نیاز است.

بیکن در جزء چهارم به بحث از ریاضیات، «راه و کلید سایر علوم»، می‌پردازد. ریاضیات را پیشوایان امت هم می‌خواندند و از راه کلدانیان و مصریان به حوزهٔ دانش یونانیان راه یافت، اما لاتینیان از آن غافل مانده‌اند. با وجود این، دانش ریاضیات «شبه‌فطری»[1] است، یا دست‌کم یادگیری آن از سایر علوم آسان‌تر، مستقیم‌تر، و کمتر به تجربه وابسته است، به‌طوری‌که می‌توان گفت ریاضیات پیش‌فرض سایر علوم است. منطق و صرف و نحو تا حدی به ریاضیات وابسته‌اند، درحالی‌که بدیهی است بدون ریاضیات در نجوم هیچ پیشرفتی نمی‌توان داشت و ریاضیات حتی در الهیات هم سودمند است. مثلاً نجوم مبتنی بر ریاضیات می‌تواند بی‌اهمیتی نسبی زمین را در مقایسه با آسمان‌ها نشان دهد؛ صرف‌نظر از این حقیقت که ریاضیات در حل مسائل مربوط به ترتیب زمانی وقایع در کتاب مقدس نیز سودمند است و نقص تقویم یولیانی را نشان می‌دهد ـ موضوعی که برای پاپ قابل توجه است. بیکن در ادامه دربارهٔ نور، انتشار و انعکاس و تجزیهٔ آن، دربارهٔ کسوف و خسوف، جذر و مد، شکل کروی زمین، وحدت جهان، و غیره بحث می‌کند و سپس به جغرافیا و علم احکام نجوم می‌پردازد. علم احکام نجوم مورد سوءظن است، زیرا تصور می‌شود که مستلزم جبر است؛ اما سوءظن ناموجه است. نفوذ و حرکات اجرام آسمانی بر رویدادهای انسان و زمین تأثیر

---

1. *quasi innata*

می‌گذارند و حتی خلقیات طبیعی در انسان ایجاد می‌کنند، اما اختیار انسان را از او سلب نمی‌کنند. به دست‌آوردن کل دانشی که می‌توانیم به دست آوریم و استفاده از آن در راه خیر صرفاً نوعی دوراندیشی است. بیکن توصیهٔ ارسطو به اسکندر را راجع به اصلاح رسوم انحرافی برخی از قبایل قبول دارد: شرایط اقلیمی آن‌ها را تغییر بده، یعنی محل سکونت آن‌ها را تغییر بده، تا اخلاقیاتشان تغییر یابد.

موضوع بحث پنجم نورشناسی است و بیکن در آن از ساختار چشم، اصول بینایی و شرایط بینایی، انعکاس و تجزیهٔ نور، و نهایتاً کاربرد عملی نورشناسی بحث می‌کند. او می‌گوید برای این‌که آرایش و حرکات اردوگاه دشمن قابل مشاهده باشد می‌توان آینه‌هایی در مناطق مرتفع نصب کرد، درحالی‌که از راه تجزیهٔ نور می‌توانیم اشیای کوچک را بزرگ و اشیای دور را نزدیک نشان دهیم. هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد واقعاً بیکن تلسکوپ را اختراع کرد؛ اما او وجود چنین چیزی را امکان‌پذیر می‌دانست.

بیکن در بخش ششم کتاب به بررسی علم تجربی می‌پردازد. استدلال منطقی ممکن است که ذهن را به نتیجهٔ درستی راهنمایی کند، اما فقط اثبات تجربی است که شک را برطرف می‌کند. این یکی از دلایلی است که چرا در هندسه نمودارها و اشکال به‌کار گرفته می‌شوند. باورهای بسیاری از راه تجربه رد می‌شوند. اما تجربه بر دو نوع است. در نوعی از تجربه، حواس جسمانی خود را، به یاری ابزارها و به اعتبار شهود معتبر، به‌کار می‌گیریم، درحالی‌که نوع دیگر عبارت از تجربهٔ امور روحانی است و نیازمند لطف الهی است. همین نوع دوم تجربه طی مراحل مختلف به حالات عرفانی شوق و جذبه می‌انجامد. نوع نخست تجربه را می‌توان در راه افزایش عمر (به‌واسطهٔ پیشرفت علم پزشکی و کشف پادزهرهای سموم)، اختراع مواد منفجره، تبدیل فلزات پست به طلا و تصفیهٔ خود طلا، و بنابراین آگاه‌ساختن فرد بی‌دین به باورهای سحرآمیز غلط‌اش به‌کار برد.

بالاخره بیکن در جزء هفتم کتاب اکبر از فلسفهٔ اخلاق، که در سطحی برتر از لغت‌شناسی یا ریاضیات و علوم تجربی قرار دارد، بحث می‌کند. این علوم به انواع گوناگون عمل مربوط می‌شوند، درحالی‌که فلسفهٔ اخلاق مربوط به اعمالی است که **بدان‌وسیله خوب یا بد می‌شویم، و انسان را دربارهٔ رابطه‌اش با خدا، دوستان و خودش**

تعلیم می‌دهد. بنابراین، فلسفهٔ اخلاق رابطهٔ نزدیکی با الهیات دارد و در شرافت آن سهیم است. بیکن با فرض «اصول مابعدالطبیعه» که شامل وحی مسیحی است و با استفاده از آثار فیلسوفان یونانی و رومی و مسلمان، مخصوصاً رواقی رومی، سنکا، از اخلاق شهروندی و، سپس به تفصیل، از اخلاقیات شخصی بحث می‌کند. او در پایان از مبانی قبول دین مسیحی بحث می‌کند. وحی ضروری است و شخص مسیحی ایمان به مرجعیت را می‌پذیرد، اما راجع به غیرمسیحیان نمی‌توانیم فقط به مرجعیت متوسل شویم، بلکه باید از عقل کمک بگیریم. برای مثال فلسفه می‌تواند وجود و وحدت و عدم تناهی خداوند را اثبات کند، درحالی‌که اعتبار مؤلفان آثار مقدس از راه قداست شخصی آن‌ها، حکمت آن‌ها، از راه معجزات، استقامت و پایداری آن‌ها در زیر شکنجه، قوام ایمان آن‌ها، پیروزی آن‌ها به‌رغم خاستگاه محقر و موقعیت زمانی آن‌ها اثبات می‌شود. بیکن با آموزهٔ یکی‌شدن انسان با مسیح و سهیم‌شدنش در حیات الهی به‌واسطهٔ مسیح بحث را به پایان می‌رساند. «و آدمی در این جهان در جست‌وجوی چه چیز دیگری می‌تواند باشد؟»[1]

از آنچه گفته شد ویژگی دوگانهٔ فلسفهٔ بیکن نمایان است. تأکید او بر رابطهٔ فلسفه با الهیات، بر شأن فلسفه در مقام راهنمای انسان به سوی خدا، بر جنبهٔ عملی یا اخلاقی فلسفه، جایگاهی که او در فلسفهٔ خود به شناخت باطنی خدا و امور روحانی می‌دهد، که در شور و جذبه به اوج می‌رسد، رابطهٔ نزدیکی که او بین الهیات و فلسفه برقرار می‌کند، آموزهٔ او در باب خدا به‌مثابهٔ اشراق بخش عقل فعال[2]، قبول آموزه‌های «عقول بذری» (به جهت رشد و تکاملی که ماده بدان شوق فعال دارد)، ترکیب مادی ـ صوری عموم مخلوقات، و کثرت صورت‌ها (از صورت جسمانی تا «صورت فردی»)، همه و همه نشان می‌دهند که او تا حد زیادی پیرو سنت آوگوستینی است. او به‌رغم این‌که به ارسطو احترام می‌گذارد غالباً او را بد تفسیر می‌کند و حتی آموزه‌هایی را به او نسبت می‌دهد که او قطعاً هرگز به آن‌ها اعتقاد نداشته است. برای مثال، بیکن عناصر وحی مسیحی را در فلسفهٔ ارسطو بازمی‌یابد، که در واقع در فلسفهٔ ارسطو وجود ندارند؛ هرچند به توماس

---

1. *Et quid potest homo plus petere in hac vita?*

۲. بدیهی است که این آموزه ابن رشدی نیست. تک‌نفس‌انگاری ابن رشد را بیکن به این عنوان که خطا و بدعت است محکوم کرد.

ارجاع می‌دهد، به نظر نمی‌رسد که تحت تأثیر مواضع تومیستی بوده یا علاقهٔ ویژه‌ای به آن‌ها داشته باشد. از سوی دیگر، وسعت علایق او و شدت اصرار او بر علم تجربی به‌طور کلی، بر پیشرفت نجوم به یاری ریاضیات، و بر کاربردهای عملی علوم، او را پیام‌آور آینده معرفی می‌کند. او از حیث طبع و مزاج تا حدودی مطمئن به خود، نسبتاً کم‌حوصله، و گاه مایل به انتقاد و محکوم‌کردن غیرعادلانه بود؛ اما او انگشت خود را روی بسیاری از نقاط ضعف علم آن عصر و نیز زندگی اخلاقی و دینی آن عصر گذاشت. طبیعی بود که او در باب نظریات علمی خود خیلی به سایر اندیشمندان وابسته باشد؛ اما در درک امکان پیشبرد و کاربرد آن‌ها تیزبین بود و، همان طور که قبلاً گفته شد، درک او از روش علمی، از ترکیب استنتاج قیاسی و استقرا، راسخ‌تر از درکی بود که فرانسیس بیکن، رئیس دیوان عالی انگلستان، داشت، کسی که اصرارش بر تجربه و مشاهده و کاربردهای عملی علوم گاهی چنان توصیف شده است که گویی در میان فیلسوفان قبل از او نظیر و مبشر نداشته است.

۳. ماتئوی آکواسپارتایی (حدود ۱۲۴۰–۱۳۰۴) که در پاریس درس خواند و در بولونیا و رُم به تدریس پرداخت و در ۱۲۸۷ رئیس فرقهٔ فرانسیسی شد و در ۱۲۸۸ به مقام کاردینالی رسید، یک آوگوستینی متفاوت بود. ماتئو نویسندهٔ آثاری مثل تفسیر بر کتاب جُمَل، مسائل مورد بحث، مسائل متفرقه، و به‌طور کلی طرفدار این موضع قدیس بوناونتورا بود که قدیس آوگوستینوس را منبع عظیم حکمت تلقی می‌کرد. بنابراین، او درحالی‌که قبول داشت تصورات آدمی از اشیای جسمانی فقط با تکیه بر تجربهٔ حسی به دست می‌آیند، از قبول این نظر امتناع می‌کرد که تأثیر اشیای جسمانی بتواند بیش از بدن باشد؛ همان طور که آوگوستینوس معتقد بود، خود نفس است که مسئول احساس بماهو احساس است، هرچند که البته احساس نیازمند آن است که اندام حسی تحت تأثیر چیزی محسوس قرار گیرد. همچنین، عقل فعال است که «انواع محسوس»[1] را تغییر شکل می‌دهد و مفهوم را در عقل منفعل ایجاد می‌کند. ماتئو در این مورد آشکارا به آوگوستینوس متوسل می‌شود.[2] با وجود این، فعالیت نفْس به‌تنهایی برای توضیح شناخت کافی نیست؛ به اشراق الهی نیاز است. اشراق الهی چیست؟ در واقع تقارن

1. *species sensibilis*

2. *Q. Disp. de cognitione*, p. 291 and p. 280.

مستقیم خدا با فعالیت عقل آدمی است؛ تقارنی که به یاری آن عقل برای شناخت شیء برانگیخته می‌شود. خدا ما را به شناخت چیزی که «نوع محسوس» آن را دریافت می‌کنیم برمی‌انگیزد و این حرکت و فعالیت همان اشراق الهی است. شیء در ارتباط با اصل مثالی ازلی خود یعنی «عقل ازلی»[1] یا مثال الهی است و این نور الهی است که ما را به درک این رابطه قادر می‌سازد؛ «عقول ازلی» بر عقل تأثیری تنظیمی دارند. اما نه ما این نور الهی یا تقارن را درک می‌کنیم و نه مُثُل ازلی اشیائی هستند که مستقیماً ادراک شوند، ما بیشتر آن‌ها را همچون اصولی می‌شناسیم که عقل را به شناخت ذات مخلوق وامی‌دارند؛ «به مثابهٔ حرکت‌دهنده و تبدیل‌کنندهٔ شیء به چیزی دیگر»[2]، نه به‌عنوان «برگردانندهٔ شیء به ذات خودش»[3,4]. بنابراین در درک این‌که نور الهی چگونه در همهٔ انسان‌ها، خوب یا بد، عمل می‌کند مشکلی وجود ندارد، زیرا در مورد دیدار مُثُل الهی و ذات الهی من‌حیث‌هی هیچ بحثی نیست. خدا در همهٔ فعالیت‌های مخلوقات سهیم است، اما ذهن آدمی به‌نحوی خاص به‌صورت خدا آفریده شده و تقارن خداوند با فعالیت ذهن به‌درستی اشراق نامیده شده است.

ماتئو، در همان دربارهٔ شناخت که قبلاً به آن اشاره شد، این آموزهٔ تومیستی را می‌آورد که عقل شیء منفرد را «از راه فعل معیّن تأمل»[5] می‌شناسد[6] و آن را رد می‌کند. او می‌گوید فهم این موضع مشکل است، زیرا شناخت شیء منفرد «با تأمل و تخیل»[7] به این معناست که عقل شیء منفرد را یا در خیال یا مستقیماً در خودش می‌شناسد. فرض اخیر به مدد دیدگاه تومیستی کنار گذاشته شده است، درحالی‌که از سوی دیگر خیالْ «معقول بالفعل»[8] نیست، اما «انواع معقول»[9] باید انتزاع شده باشند. در مقابل دیدگاه تومیستی، ماتئو اظهار می‌کند که عقل، به‌واسطهٔ «انواع منفردها»[10]، اشیای منفرد را فی‌نفسه و مستقیماً می‌شناسد. شهودِ حسی است که شیء را موجود درک می‌کند و شهودِ عقلی است که ماهیت یا ذات فردی را درک می‌کند؛ اما تا ذهن قبل از هر چیز از شیء منفرد شهودی نمی‌داشت نمی‌توانست مفهوم کلی را انتزاع کند. بدین‌ترتیب پیش‌فرض «انواع

---

1. *ratio aeterna*
2. *ut obiectum movens et in aliud ducens*
3. *obiectum in se ducens*
4. *Ibid.* p. 254.
5. *per quandam reflexionem*
6. *Ibid.*, p. 307.
7. *per reflexionem ad phantasma*
8. *intelligibile actu*
9. *species intelligibilis*
10. *species singulares*

کلی»[1] انواع منفرد است. البته اگر منظور از معقول چیزی باشد که به‌نحو قیاسی قابل اثبات باشد شیء منفرد امری معقول نیست، زیرا ممکن‌الوجود و ناپایدار است؛ اما اگر منظور از معقول چیزی باشد که می‌توان آن را با عقل درک کرد، در این صورت باید پذیرفت که شیء منفرد امری معقول است.[2] در غیر این‌صورت نمی‌توان انتزاع و مبنای واقعی تصور کلی را به‌نحو رضایت‌بخشی توضیح داد.

نظریهٔ دیگر توماس که ماتئو آن را رد می‌کند این نظریه است که نفس آن‌گاه که در اتحاد با بدن است دارای شهودی مستقیم از خود و امیال و قوای آن نیست؛ اما غیرمستقیم، با ادراکش از عملی که به‌واسطهٔ آن اشیا را، از راه انواع تجریدشده از خیالات، درمی‌یابد می‌داند که خود نفس و طبایع آن وجود دارند. ماتئو همین نظریهٔ شناخت صرفاً غیرمستقیم نفس از خود را، به این جهت که برخلاف تعالیم آوگوستینوس است و نیز بر خلاف آنچه مقتضای عقل است، رد می‌کند. نامعقول است که فرض کنیم نفس چنان در بدن فرو رفته است که هیچ چیز را بدون تصویر یا خیال نمی‌تواند درک کند و خود و امیال خود را فقط غیرمستقیم درک می‌کند. «این فرض کاملاً نامعقول می‌نماید که عقل چنان کور باشد که خود را درک نکند، درحالی‌که نفس به‌واسطهٔ عقل است که هر چیزی را می‌شناسد.»[3] ماتئو نظریهٔ خود را با دقت قابل توجهی بیان می‌کند. در خصوص «آغاز» شناخت «بدون هیچ تردیدی می‌گوییم که نفس نه خود را و نه عاداتی را که در نفس هستند نمی‌تواند شهود کند و نخستین عمل شناسایی نمی‌تواند متوجه خودش یا چیزهایی که در آن هستند باشد».[4] نفس برای شروع شناسایی نیازمند تحریک حواس جسمانی است و بنابراین با تأمل در فعل مدرَک شناسایی خود درمی‌یابد که خود و قوایش موجودند. اما سپس نفس گویی به خود باز می‌گردد («او با تبدلی روحانی به سوی خود بازخوانده شد»[5]) و آن‌گاه می‌تواند از خود و عادات خود دارای شهودی مستقیم باشد؛ و این‌ها دیگر صرفاً نتایج غیرشهودی فرایند استدلال نیستند، بلکه متعلق مستقیم مشاهده‌ای ذهنی‌اند. به منظور آنکه این مشاهدهٔ عقلاتی رخ دهد، درست همانند مشاهدهٔ حسی، به چهار شرط نیاز است: شیء محسوسی که به‌عنوان شیء

1. *species universalis*
2. *De cognitione*, p. 311.
3. *Ibid.*, p. 328.
4. *Ibid.*, p. 329.
5. *quadam spirituali conversione in semetipsam revocata est.*

محسوس حاضر باشد؛ قوهٔ بینایی‌ای که به خوبی تنظیم شده باشد؛ تناسب متقابل؛ و اشراق. همهٔ این شرایط تحقق یافته‌اند یا می‌توانند تحقق یابند. نفس چیزی است که به‌طور عقلانی قابل مشاهده است و نزد عقل حاضر است؛ عقل نیرویی غیرمادی است و ذاتاً وابسته به اندام حسی نیست؛ هم عقل و هم خود نفس موجودات عقلانی متناهی‌اند و هیچ چیزی به اندازهٔ خود نفس با نفس هماهنگ نیست؛ و بالاخره این‌که اشراق الهی همیشه وجود دارد.[۱]

ماتئوی آکواسپارتایی، هرچند به‌نحوی معقول و معتدل، از سنت آوگوستینی حمایت کرد؛ و فقط انتظار می‌رفت که به آموزه‌های «عقول بذری» و «صور جسمانی» معتقد باشد. به‌علاوه، او به آموزهٔ بوناونتورایی ترکیب کلی مادی ـ صوری مخلوقات معتقد بود و تمایز واقعی ماهیت و وجود را به‌عنوان شرط کافی تناهی و امکان آن‌ها رد می‌کرد.

۴. آوگوستینی نه‌چندان وفادار، پتروس یوهانی اُلیوی (حدود ۱۲۴۸-۱۲۹۸) عضو برجسته‌ای از «روحانیان»[۲] فرانسیسی بود. مثلاً او درحالی‌که از نظریهٔ ترکیب مادی ـ صوری همهٔ مخلوقات و نیز نظریهٔ کثرت صورت‌ها دست برنداشت، نه‌تنها منکر وجود «عقول بذری» شد بلکه حتی بر این اعتقاد بود که این انکار مطابق با آموزهٔ قدیس آوگوستینوس است. پیش‌بینی «تمایز صوری واقعی»[۳] اسکوتوس را، که حد واسط تمایزی واقعی و تمایزی مفهومی است، می‌توان در فلسفهٔ او یافت؛ و این تمایز، همان طور که اسکوتوس نیز معتقد بود، بین صفات الهی وجود دارد. اُلیوی همچنین به سبب قبول نظریهٔ «حرکت آنی»[۴] یوهانس فیلوپونوس[۵] قابل اشاره است؛ این نظریه که وقتی پرتابه‌ای به حرکت در می‌آید، محرک یا پرتاب‌کننده به پرتابه حرکت آنی یا «تکانه‌ای»[۶] می‌دهد که پرتابه را به پیش می‌برد، حتی وقتی‌که پرتابهٔ دیگر در تماس با محرک نیست، هرچند ممکن است مغلوب مقاومت هوا یا سایر نیروهای مخالف شود.

۱. آموزهٔ شهود نفس از خود و از شناخت عقلانی شیء منفرد در تعالیم ویتال دو فور فرانسیسی (ف ۱۳۲۷) نیز دیده می‌شود.

۲. spirituals، برای وجه تسمیه ← ادامهٔ مطلب. ـ و.

3. *distinctio formalis a parte rei*

4. *impetus*

۵. Joannes Philoponus (یحیای نحوی)

6. *impulsus*

اما بررسی این نظریه، که به معنای رها کردن نظریهٔ ارسطویی «حرکت قسری»[1] است، به جلد بعد موکول می‌شود، هنگام بحث از اندیشمندانی که از این آموزه به نتایج جدیدی رسیدند و راه را برای تلقی جدیدی از عالم جسمانی هموار کردند. بررسی بیشتر «تمایز صوری واقعی» به بحث از نظام اسکوتوس موکول می‌شود. انگیزهٔ اصلی من برای صحبت از اُلیوی در این فصل اشاره‌ای اجمالی به نظریهٔ او دربارهٔ نفس و نسبت آن با بدن است. این نظریه، یا قسمتی از آن، در سال ۱۳۱۱ در شورای وین محکوم شد؛ این موضوع از این نظر شایان ذکر است که برخی نویسندگان در گذشته ادعا کرده‌اند مقصود شورا محکوم‌کردن چیزی بود که یقیناً قصد محکوم‌کردنش را نداشت.

طبق نظر اُلیوی، نفس آدمی از سه «جزء» تشکیل می‌شود: اصل یا صورت نباتی، اصل یا صورت حسی، و اصل یا صورت عقلانی. این سه صورت با هم یک نفس انسانی، یعنی نفس ناطقه را، به‌عنوان اجزای تشکیل‌دهندهٔ کل نفس، شکل می‌دهند. در اعتقاد به آموزهٔ کثرت صورت‌ها هیچ تازگی خاصی وجود نداشت؛ اما اُلیوی از نظریهٔ خود این نتیجهٔ خاص را می‌گیرد که این سه جزء صوری به‌واسطهٔ عنصر روحانی نفس چنان متحد شده‌اند که صورت برتر فقط به‌واسطهٔ «عنصر روحانیْ صورت‌های پایین‌تر را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حرکت در می‌آورد. او همچنین نتیجه گرفت درحالی‌که اجزای نباتی و حسی بدن را می‌سازند، جزء عقلانی فی‌نفسه بدن را شکل نمی‌دهد؛ هرچند دیگر اجزا را همچون ابزارها و موضوعات خود به حرکت در می‌آورد. او بر این اعتقاد بود که ریشه‌داشتن هر سه جزء در عنصر روحانی نفس باعث حفظ وحدت آدمی و اتحاد جوهری نفس و بدن می‌شود؛ اما درعین‌حال این را نپذیرفت که جزء عقلانی نفس مستقیماً بدن را شکل و صورت می‌دهد. همین مطلب منشأ مخالفت در میان خود فرانسیسی‌ها شد. یکی از دلایل مخالفت آن‌ها این بود که اگر درست باشد که صورت عقلانی نه مستقیماً، بلکه فقط بالواسطه، به‌واسطهٔ صورت حسی، صورت بدن است، در نتیجه بر خلاف تعالیم ایمانی، مسیح در مقام انسانْ ترکیبی از نفس ناطقه و بدن نبوده است.[2] این موضوع نهایتاً به این منجر شد که شورای وین در سال ۱۳۱۱ این قضیه را که

1. unnatural motion

۲. در حمایت از نظریهٔ اُلیوی این دلیل ارائه شده است که اگر صورت عقلانی مستقیماً صورت بدن می‌بود، یا جاودانگی خود را به بدن می‌داد یا با شکل و صورت‌دادن به بدن جاودانگی خود را از دست می‌داد.

نفس ناطقه یا عقلانی مستقیماً («بالذات»)[1] و ماهیتاً («بالماهیة»)[2] صورت بدن نیست بدعت شناخت و محکوم کرد. اما شورا آموزهٔ کثرت صورت‌ها را محکوم نکرد و بر دیدگاه توماسی، آنچنان‌که برخی نویسندگان متأخر کوشیده‌اند آن را حفظ کنند، صحه گذاشت. خود پدران شورا، یا دست‌کم بیشتر آن‌ها، به آموزهٔ کثرت صورت‌ها اعتقاد داشتند. شورا فقط می‌خواست با اثبات این‌که نفس عقلانی مستقیماً صورت و بدن واقع می‌شود وحدت آدمی را حفظ کند. این امر با ارجاع به مسیح‌شناسی به‌وضوح نشان داده می‌شود. ماهیت انسانی مسیح عبارت از بدن انسانی ممکن‌الوجود و نفس ناطقهٔ انسانی است که صورت بدن است و این دو با هم ماهیت انسان را تشکیل می‌دهند. شورا خود را به سؤال از «صورت جسمانی» یا سؤال از این‌که آیا در نفس آدمی «اجزا»ی متعدد وجود دارند یا نه مشغول نکرد: شورا فقط می‌گوید که نفس ناطقه مستقیماً صورت بدن است و بنابراین، اصل اساسی و سازندهٔ آدمی است؛ شورا جدایی میان نفس عقلانی و بدن آدمی را محکوم کرد و نه آموزهٔ کثرت صورت‌ها را. پس این سخن کاملاً غلط است که شورای وین اعلام کرد نفس آدمی مستقیماً صورت مادهٔ اولیٰ است و این‌که نظریهٔ توماسی را کلیسا تحمیل کرده است.

۵. اگر پتروس یوهانس اُلیوی اندیشمند مستقلی بود که در باب برخی مطالب از سنت آوگوستینی جدا شد و راه را برای مراحل بعدی تفکر فرانسیسی هموار کرد، راجر مارستون[3] (ف ۱۳۰۳) که زمانی کشیش حوزهٔ فرانسیسی انگلیس بود از هر جهت آوگوستینی بود. او همهٔ نظریات مشخصاً آوگوستینی مانند ادراک عقلانی شیء منفرد، برتری اراده بر عقل، ترکیب عام مادی-صوری در مخلوقات، و کثرت صورت‌ها را با کمال میل پذیرفت و قدیس توماس را به سبب قبول امکان ظاهری آفرینش از ازل و به‌دلیل کنار گذاشتن «عقول بذری» مورد انتقاد قرار داد. در واقع، این محافظه‌کار سرسخت انگلیسی حتی ماتئوی آکواسپارتایی را بیش از حد انعطاف‌پذیر یافت و قاطعانه هرگونه کوششی را برای رقیق‌کردن آنچه که آموزهٔ اصیل آوگوستینوس و آنسلم تلقی می‌کرد ردکرد. باید «قدیس‌ها»را بر «انسان‌های جهنمی»، فیلسوفان بی‌دین، ترجیح دهیم.

---

1. *per se*
2. *essentialiter*
3. Roger Marston

راجر مارستون در کتاب دربارهٔ نفس خود، از تعالیم آوگوستینوس در باب اشراق الهی تفسیری انعطاف‌ناپذیر به دست می‌دهد. اگر مقصود از عقل فعالْ میلی طبیعی در نفس برای شناخت حقیقت باشد («همچون نوری طبیعی در چشم»)[۱] در واقع عقل فعال را می‌توان جزئی از نفس نامید؛ اما اگر مقصود از عقل فعال فعل اشراق باشد، باید بگوییم که عقل فعال همانا جوهر مفارق یعنی خود خداست.[۲] عقل فعال نور نامخلوق یا ازلی‌ای است که، همچون مهری در موم، بر ذهن اثر می‌گذارد؛ اثر فعال خاصی که اثر انفعالی‌ای را که مبدأ صوری شناخت حقایق نامتغیر است به جا می‌گذارد.[۳] این نه مفاهیم یا شرایط حکم، بلکه حقیقت ازلی است که به‌واسطهٔ نور ازلی، خدا، در دسترس قرار می‌گیرد.[۴] مثلاً نور ازلی مفهوم کل یا مفهوم جزء را به ذهن القا نمی‌کند، بلکه این تابش نور ازلی است که ذهن را به‌نحوی لغزش‌ناپذیر بر ادراک رابطهٔ بین حدود، و این حقیقت ازلی که کل بزرگ‌تر از جزء است، قادر می‌سازد. بدین‌ترتیب مُثُل ازلی شالودهٔ نهایی حکم معیّن و لغزش‌ناپذیرند.[۵] توضیح این حقیقت را که نسل بشری در باب حقایق بنیادی اتفاق نظر دارد باید در اشراق مشترک همهٔ اذهان با نور الهی واحد یافت؛ راجر مارستون نمی‌پذیرد که این نور الهی صرفاً عبارت از آفرینش عقل آدمی همچون بدلی متناهی از عقل الهی باشد. کسانی که منکرند عقل فعالْ نور نخستین و نامخلوق است افرادی هستند که «مست شراب فلسفه شده‌اند» و مقصود آوگوستینوس و «اولیا»[۶] را تحریف می‌کنند.[۷] اگر آوگوستینوس قصد گفتن چیزی را بیش از آنچه این مردم به دهان او گذاشته‌اند نداشت، در این صورت استدلال‌های او بی‌مورد و مصادره‌به‌مطلوب می‌بود، زیرا اگر فرض می‌شد که عقل آدمی منشأ نور خویش است نمی‌شد بر وجود نوری نامخلوق دلیل آورد، برخلاف آنچه قطعاً آوگوستینوس انجام داده است.[۸]

۶. دیگر فرانسیسی انگلیسی مشهور ریچارد میدلتونی بود که در آکسفورد و پاریس درس خواند. او در ۱۲۷۸ به پاریس رفت و پس از اخذ مدرک تا سال ۱۲۸۶ یکی از

1. *sicut perspicuitas naturalis in oculo*
2. *De Anima*, p. 259.
3. *Ibid.*, p. 263.
4. *Ibid.*, p. 262.
5. *rationes aeternae aliqualiter attinguntur*
6. *Sancti*
7. *De Anima*, p. 273.
8. *Ibid.*, p. 256.

کرسی‌های الهیات فرانسیسی را اشغال کرد و آن‌گاه معلم سرخانهٔ قدیس لوئی تولوزی[1] پسر شارل دوم، پادشاه سیسیل[2]، شد. تاریخ مرگ او نامعلوم است، اما باید حدوداً در آغاز قرن بعد باشد. او بر کتاب جُمَل پتروس لومباردی تفسیری متعارف نوشت و مسائل مورد بحث و متفرقات را تألیف کرد.

ریچارد میدلتونی در برخی موارد از سنت کلی فرانسیسی تبعیت کرد، برای نمونه در مورد عدم امکان آفرینش از ازل، زیرا مستلزم مخلوق نامتناهی است، ترکیب عام مادی-صوری در مخلوقات، کثرت صورت‌ها، و تقدم اراده. اما او در موارد دیگر به موضع توماسی نزدیک شد و در این خصوص نمایندهٔ حرکت جدیدی در میان اندیشمندان فرانسیسی به سوی آوگوستین‌گرایی تعدیل‌شده است، که بزرگ‌ترین نمایندهٔ آن دانز اسکوتوس بود. بدین‌ترتیب ریچارد نه‌تنها بر این تأکید می‌کند که همهٔ براهین معتبر بر وجود خدا «مؤخر بر تجربه»[3] هستند، بلکه بر این نیز تأکید می‌ورزد که شناخت عقلانی ما از موجودات روحانی و جسمانی از تجربهٔ حسی انتزاع می‌شود و مسلم فرض‌کردن اشراقی خاص یا یکی گرفتن عقل فعال با خدا ضرورتی ندارد. از سوی دیگر، ذهنْ جزئی را درک می‌کند، گرچه این کار را به‌وسیلهٔ همان مفهومی انجام می‌دهد که با آن کلی را درک می‌کند.

به‌علاوه، ریچارد آرای کم‌وبیش اصیلی هم داشت. یکی از این آرای نه‌چندان قانع‌کننده این نظریه بود که آنچه ذهن مستقیماً به دست می‌آورد نه خود شیء موجود فردی، بلکه «وجود نمادین»[4] آن است. او همچنین برای توضیح این‌که چگونه صورت‌های جدید می‌توانند تحت عمل عاملی مخلوق نمایان شوند «مبدأ امکان محض»[5] را ابداع کرد. ممکن است ابتدا به نظر برسد که این چیزی جز مادهٔ اولیٰ نیست؛ اما ماده، که نوعاً در موجودات روحانی و جسمانی مختلف است و بنابراین، یکسان نیست، به نظر ریچارد دارای فعلیتی خاص خود است، درحالی‌که «مبدأ امکان محض» دارای فعلیتی خاص خود نیست، با ماده خلق می‌شود و نمی‌تواند جداگانه وجود داشته باشد. اگر ماده به‌عنوان شالودهٔ اولیهٔ تغییر طبیعی، به‌عنوان چیزی که در اجسام فاسد و

---

1. St. Louis of Toulouse
2. Charles II of Sicily
3. *a posteriori*
4. *esse repraesentatum*
5. *principium pure possibile*

کائن مشترک است و پذیرندهٔ صورت است، فهمیده شود، در این صورت پس واقعاً از مبدأ بالقوهٔ صرف، که به خودِ صورت تبدیل می‌شود، متمایز است. مبدأ بالقوهٔ صرف را در این صورت می‌توان «قوهٔ ماده»[1] نامید، اگر که مقصود از قوهٔ ماده مبدئی باشد که عاملِ مخلوقْ صورت را از آن استخراج می‌کند و به صورت استخراج‌شده مبدل می‌شود؛ اما در این صورت «قوهٔ ماده» واقعاً از خود ماده متمایز است. برعکس اگر مقصود از «قوهٔ ماده» توانایی ماده برای دریافت صورت باشد، این عین خود ماده است؛ اما در این صورت آن واقعاً متمایز «مبدأ امکان محض» است.[2] به‌عبارت‌دیگر، توانایی دریافت صورت همان توانایی صورت‌شدن نیست. علاوه بر مادهٔ اولیٰ به‌عنوان موضوع تغییر، که دارای فعلیتی خاص خود است و پذیرندهٔ صورت است، ریچارد سپس نوعی ظرف صورت‌ها را مسلم می‌گیرد؛ مبدأ امکان محضی که به این صورت‌ها، صورت‌هایی که ماده می‌پذیرد، تبدیل می‌شود. او دریافت که این نظریه مکملی بر نظریهٔ «عقول بذری» است و کوشید آوگوستینوس را تعلیم‌دهندهٔ وجودِ، نه نیروهای فعال (که مشابه «صورت مخفی»اند)، بلکه مبدأ بالقوهٔ صرفی تفسیر کند که به صور تبدیل می‌شود. به موجب همین قوهٔ مثبت می‌توان گفت که صورت‌ها از ابتدا بالقوه آفریده شده‌اند، اما این را نباید دال بر حضور «بذرها» تلقی کرد. مبدأ مورد بحث در ماده است و ریچارد آن را جزء درونی ماده و قوهٔ انفعال ماده می‌نامد؛ اما همان طور که دیدیم، این همان مادهٔ موضوع تغییر و پذیرندهٔ صورت نیست.[3] بنابراین چیزی کاملاً جدای از ماده نیست اما، به معنای متداول، متمایز از ماده است. شاید به نظر برسد که این به دیدگاه توماسی در باب مادهٔ اولیٰ نزدیک است و این تا حدی درست است؛ اما ریچارد از رها کردن این دیدگاه سنتی که ماده فعلیتی خاص خود دارد سر باز می‌زد و بنابراین می‌بایست ماده به‌عنوان جزئی از شیء مرکب را از مبدأ بالقوه‌ای که تحت عمل عامل مخلوق به صور تبدیل می‌شود متمایز می‌ساخت.

هر مخلوقی، علاوه بر ترکیب از ماده و صورت، همچنین مرکب از ماهیت و وجود است. اما وجودْ چیزی واقعاً متمایز از ماهیت، که عارض آن می‌شود، نیست. ازسوی‌دیگر، وجود صرفاً از نظر مفهومی متمایز از ماهیت نیست، زیرا چیزی را بر

---

1. *potentia materiae* 2. *In 2 sent.*, 12, 1, 10. 3. *Ibid.*, 12, 1, 1.

ماهیت می‌افزاید. اما چه چیزی را می‌افزاید؟ نسبتی دوگانه را: «نسبتی عقلانی» با خود، تا آن‌جا که وجودْ شأن زیرنهاد یا جوهربودن را به ماهیت می‌بخشد، و نسبتی واقعی با خالق.[1] در این مورد ریچارد میدلتونی موضع هانریِ گِنتی را پذیرفت.

کشیش ادگار هوسدز[2]، از انجمن یسوع، در پایان اثر خود به نام ریچارد میدلتونی[3] می‌گوید: «ریچارد پایان‌بخش یک عصر بود»[4]. او که آخرین نمایندهٔ مکتب سرافیک[5] بود دست به ترکیبی زد («طرحی نو»)[6] که در آن، مواضع اصلی قدیس بوناونتورا، پس از تعمیق و تکمیل، می‌بایست با آنچه او در فلسفهٔ ارسطو و الهیات توماس بهترین نظر تلقی می‌کرد تلفیق می‌شدند. این‌که ریچارد مُثُل را از بیرون سنت آوگوستینی وارد کرد کاملاً واضح است، اما من نمی‌توانم موافق هوسدز باشم که این حرکت فکری «فردایی نداشت» و این‌که اسکوتوس فلسفهٔ فرانسیسی را «به راه‌های جدیدی» هدایت کرد «که مقدر بود به زودی در اصالت تسمیه به پایان برسد». فلسفهٔ ریچارد بیشتر منزلی از راه مکتب اسکوتوس بود که در را بیشتر به روی ارسطو باز کرد، اما مطمئناً مبتنی بر اصالت تسمیه یا موافق با اصالت تسمیه نبود.

۷. یکی از جالب‌ترین فیلسوفان فرانسیسی رامون لول[7] (۱۲۳۲/۳۵-۱۳۱۵) است. او در مایورکا[8] متولد شد و مدتی در دربار پادشاه جیمز (خایمه) دوم[9] بود، اما در حدود سال ۱۲۶۵ به کیش تازه‌ای گروید و برای این‌که خود را وقف چیزی کند که بزرگ‌ترین وظیفهٔ زندگی‌اش تلقی می‌کرد، یعنی جنگ با اسلام و کمک به ریشه‌کن‌ساختن ابن رشدگرایی، خانوادهٔ خود را ترک کرد. او با اعتقاد به این هدف، نُه‌سال خود را وقف آموزش زبان عربی و فلسفه کرد و نخستین محصول این دورهٔ مطالعاتی فن کبیر[10] اوست. سپس کتاب اصول فلسفه[11] را نوشت. او به سومین فرقهٔ قدیس فرانسیس پیوست و برای تغییر دین مغربیان به افریقا سفر کرد؛ در پاریس نیز درس داد و با ابن رشدگرایی به مبارزه

1. *In 2 Sent.*, 3, 1, 1; *Quodlibet*, 1, 8.
2. Père E. Hocedez
3. *Richard de Middleton*, Paris, 1925.
4. *Richard finit une époque*
5. Seraphic ، مکتب بوناونتورا که ملقب به «دکتر سرافیم» بود. ـ و.
6. *prudemment nouvelle*
7. *Raymond Lull*
8. Majorca
9. James II
10. *Ars Magna*
11. *Liber Principiorum Philosophiae*

پرداخت. او به زبان مادری‌اش کاتالان،[1] و عربی و لاتینی، دربارهٔ منطق و فلسفه و الهیات مطلب نوشت و شعر سرود. سرانجام در ۱۳۱۵ در تونس به شهادت رسید. از آثار او علاوه بر دو اثر مذکور می‌توان به اثبات فن[2]، مختصر فن[3]، کلیات نهایی فن[4] و آثار ضد ابن رشدی مثل کتاب در ردّ خطاهای بوئتیوس و سگریوس (یعنی علیه بوئتیوس داکیایی و سیژهٔ برابانی)، دربارهٔ حالت طبیعی عقل[5]، کتاب در ردّ خطاهای دیگر ابن رشد[6]، مناظرهٔ رامون با ابن رشدیان[7] و مواعظ علیه ابن رشدیان[8] اشاره کرد. اما این فقط گلچینی از محصول ادبی شگفت‌آور مردی است که مبشر و سالک، و شاعر و عارف بود.

علایق دینی رامون لول به‌هیچ‌وجه بی‌ارتباط با فلسفهٔ او نبودند؛ آن‌ها تا حدی باعث و بانی نگرش کلی او به فلسفه بودند و او بر فرعیت فلسفه نسبت به الهیات تأکید داشت. او از تمایز بین ایمان و عقل کاملاً آگاه بود و ایمان را به روغنی تشبیه می‌کرد که بدون این‌که با آب مخلوط شود بر روی آب می‌ماند، حتی اگر آب افزایش یابد؛ اما علاقهٔ او به تغییر دین مسلمانان طبیعتاً او را نه‌تنها به اصرار بر تبعیت فلسفه از الهیات، بلکه همچنین به تأکید بر توانایی عقل در قبولاندن معتقدات ایمانی رهنمون شد. پیشنهاد او مبنی بر «اثبات» ارکان ایمان از راه «دلایل ضروری» را باید در پرتو همین نگرش کلی او درک کرد. پیشنهاد او مبنی بر عقلانی‌کردن (به معنای جدید) آیین‌های مسیحی غیر از پیشنهاد قدیس آنسلم یا ریچارد سن ویکتوری، هنگامی که از «دلایل ضروری» تثلیث سخن می‌گفتند نبود، و او صریحاً می‌گوید که ایمان از اموری بحث می‌کند که عقل آدمی نمی‌تواند آن‌ها را دریابد؛ اما او می‌خواست به مسلمانان ثابت کند که باورهای مسیحی برخلاف عقل نیستند و عقل می‌تواند به ایرادهایی که علیه آن‌ها شده است پاسخ دهد. به‌علاوه، او با اعتقاد به این‌که اتهام مطرح‌شده علیه ابن رشدیان مبنی بر این‌که آن‌ها به نظریهٔ «حقیقت دوگانه» معتقدند اتهام موجهی است و این‌که آن نظریه متناقض و مهمل است، در پی اثبات این بود که هیچ نیازی به توسل به چنین تفکیک ریشه‌ای بین الهیات و فلسفه نیست، بلکه اصول جزمی الهیات با عقل هماهنگ‌اند و نمی‌توانند مورد تردید

1. Catalan
2. *Ars demonstrativa*
3. *Ars brevis*
4. *Ars generalis ultima*
5. *De naturali modo intelligendi*
6. *Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois*
7. *Disputato Raymundi et Averroistae*
8. *Sermones Contra Averroistas*

عقل قرار گیرند. او در خصوص نظریه‌های خاص خود ابن رشدیان تأکید داشت که آن‌ها هم برخلاف ایمان‌اند و هم بر خلاف عقل. مثلاً تک‌نفس‌انگاری در تناقض با شهادت وجدان است: ما به این آگاهیم که اعمال فکری و ارادی ما از آنِ خود ما هستند.

اگر کسی صرفاً به نظریات مشهور «آوگوستینی» که مورد اعتقاد لول بودند نگاه کند، نظریاتی مثل عدم امکان آفرینش از ازل، ترکیب عام مادی ـ صوری مخلوقات، کثرت صورت‌ها، تقدم اراده بر عقل، و غیره، به نظر نمی‌رسد که فلسفهٔ او ویژگی خاص و جالبی داشته باشد؛ اما چنین ویژگی‌ای را در فن تلفیق[1] او می‌یابیم. رامون لول اولاً تصور می‌کند که برخی اصول یا مقولات کلی وجود دارند که بدیهی‌اند و در همهٔ علوم مشترک‌اند، به این معنا که بدون آن‌ها نه فلسفه و نه هیچ علم دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ مهم‌ترین آن‌ها نُه محمول محض، یعنی خیر، بزرگی، ازلیت، قدرت، حکمت، اراده، فضیلت، حقیقت، و جلال‌اند (این محمول‌ها صفات خدا را بیان می‌کنند). نُه مفهوم دیگر وجود دارند که بیانگر نسبت‌ها (بین مخلوقات) هستند: تخالف، توافق، تضاد، آغاز، میانه، پایان، کثرت، تساوی، و قلّت. به‌علاوه، دربارهٔ فضایل و رذایل مجموعه‌ای از سؤالات بنیادی همچون چگونه، کی، کجا، و غیره وجود دارد. لول نمی‌توانسته است به عدد نُه، که در کلیات فن مطرح می‌شود، اهمیت خاصی داده باشد، زیرا در جاهای دیگر تعداد دیگری از صفات الهی با محمولات محض را ارائه می‌دهد. مثلاً در کتاب دربارهٔ ارادهٔ نامتناهی و مقدّر[2] تعدادشان را به دوازده می‌رساند، درحالی‌که در دربارهٔ امکان و عدم امکان[3] تعدادشان بیست‌تاست. نکته این‌جاست که برخی مفاهیم بنیادی وجود دارند که لازمهٔ فلسفه و علم‌اند.

رامون لول، با مفروض‌گرفتن این مفاهیم بنیادی، چنان سخن می‌گوید که گویی می‌توان با تلفیق آن‌ها اصول تک‌تک علوم را کشف کرد و حتی به کشف حقایق جدید نایل شد؛ به منظور این‌که کار تلفیق آسان شود، به نمادپردازی روی می‌آورد و حروف را نماد مفاهیم بنیادی قرار می‌دهد و به راه‌های مکانیکی جدول‌بندی و دسته‌بندی متوسل می‌شود. مثلاً حرف «A» نماد خداست؛ و در آثار متأخر او نُه «اصل»[4] نیز با نمادهای

1. *Ars combinatoria*
2. *Liber de voluntate infinita et ordinata*
3. *De possibili et impossibili*
4. *principia*

حرفی، که بیانگر صفات الهی‌اند، خدا را در میان می‌گیرند. این اصول می‌توانستند با به‌کارگیری اشکال و دوایر متحدالمرکز از ۱۲۰ راه با هم تلفیق و ترکیب شوند. بنابراین نباید تعجب کرد که برخی نویسندگان در طرح لول پیش‌بینی رؤیای لایبنیتس دربارهٔ «صفات کلی»[1] و «فن تلفیق» و یک نمادپردازی جبری[2] را دیده‌اند که به‌کارگیری آن نه‌تنها استنتاج حقایقِ قبلاً محقق و معلوم شده، بلکه حتی استنتاج حقایق جدید را از مفاهیم بنیادی ممکن خواهد ساخت. همان طور که قبلاً ذکر شد، به نظر می‌رسد که لول لدی‌الاقتضا به چنین هدفی اشاره می‌کند، و اگر هدف واقعی او همین بوده باشد، بدیهی است که می‌بایست او را فردی در نظر گرفت که خود را از سنت مدرسی جدا ساخته است؛ اما در حقیقت او صریحاً مدعی است[3] که هدفش تسهیل استفاده از حافظه بوده است. به‌علاوه، باید علایق تبشیری او را یادآور شویم، که نشان می‌دهند طرح او بیشتر برای توضیح و تبیین و نه استنتاج به معنای دقیق کلمه طراحی شده است. البته این حقیقت که لایبنیتس تحت تأثیر لول بوده است چیزی را در خصوص مقاصد لول اثبات نمی‌کند. طبق نظر دکتر اُتو کایخر[4]، از فرقهٔ فرانسیسی، این «اصول»[5] است که نه‌تنها چکیدهٔ کلیات فن، بلکه چکیدهٔ کل نظام رامون لول را تشکیل می‌دهد؛ هرچند بدیهی است آنچه راکه لول مفاهیم بنیادی تلقی می‌کرد به معنایی مبنای نظام او را شکل می‌داد، به نظر نمی‌رسد که آدمی بتواند «فن» او را به تأسیس برخی اصول یا مقولات تنزل بدهد؛ خود فیلسوف آن را بیش از این می‌دانست. البته اگر کسی بر جنبهٔ توضیحی و تعلیمی «فن» تأکید کند، بحث از این‌که عناصر ذاتی و غیرذاتی آن چیست‌اند ضرورتی نخواهد داشت؛ اما اگر بخواهد آن را پیش‌درآمد کار لایبنیتس تلقی کند، در این صورت تفکیک بین طرح‌گرایی و فن مکانیکی لول از یک سو و مفهوم عام استنتاج اصول علوم از تلفیق مفاهیم بنیادی، از سوی دیگر، بجا خواهد بود، زیرا شاید لول در خصوص اصل کلی لایبنیتس بر او پیش‌دستی کرده باشد، هرچند «جبر منطقی»[6] او از بیخ‌وبن معیوب بود.

1. *Caracteristica universalis* 2. algebraic symbolism

3. *Compendium artis demonstrativae,* prol.

4. Dr. Otto Keicher, *Beiträge*, 7, 4-5, p. 19. 5. principia

6. logical algebra

نظر دکتر گایر هم کم‌وبیش همین است[1] و من بر این باورم که نظر درستی است. این‌که لول استدلال خود را با تکیه بر سه اصل اساسی پیگیری می‌کند[2]، یعنی اعتقاد به صادق‌بودن هر چیزی که اثبات‌کنندهٔ بیشترین هماهنگی بین خدا و مخلوق است، نسبت‌دادن کامل‌ترین چیز به خدا، و مفروض‌گرفتن این‌که خدا هر آنچه را که واقعاً به نظر می‌رسد بهترین باشد آفریده است، دلیلی علیه این تفسیر نیست؛ کار او بی‌تردید نشان‌دهندهٔ قرابت روحانی بین لول و سنت آوگوستینی است، اما یادآور یکی از مطالب مهم در نظام چند قرن بعد لایبنیتس هم هست.

1. Dr. Bernhard Geyer, Ueberweg-Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, p. 460.
2. Cf. Article, 'Lulle' by Père E. Longpré in *Dictionnaire de théologie catholigue*, vol. 9.

فصل چهل‌وچهارم

ژیل رُمی و هانری گِنتی

الف) ژیل رُمی زندگی و آثار ــ استقلال فکری ژیل ــ ذات و وجود ــ صورت و ماده؛ نفس و بدن ــ نظریهٔ سیاسی.
ب) هانری گِنتی. زندگی و آثار ــ التقاط‌گرایی، توضیح آن با آموزه‌های اشراق و فطری‌انگاری ــ مفهوم مابعدالطبیعه ــ ذات و وجود ــ برهان‌های وجود خدا ــ روح کلی و اهمیت فلسفهٔ هانری

الف) ژیل رُمی

۱. ژیل (آیگیدیوس) اهل رُم در سال ۱۲۴۷ م یا کمی زودتر متولد شد و در حدود ۱۲۶۰ وارد فرقهٔ راهِبان قدیس آوگوستینوس شد. او تحصیلات خود را در پاریس به انجام رساند و به نظر می‌رسد که از ۱۲۶۹ تا ۱۲۷۲ در درس‌گفتارهای قدیس توماس آکوئینی حضور داشته است. ظاهراً او کتاب خطاهای فیلسوفان[1] را که در آن خطاهای ارسطو،

1. *Errores Philosophorum*

ابن‌رشد، ابن سینا، غزالی، کندی، و ابن میمون را برمی‌شمارد در حدود ۱۲۷۰ م تألیف کرد. تفاسیر بر دربارهٔ کون و فساد، دربارهٔ نفس، طبیعیات، مابعدالطبیعه و رساله‌های منطقی ارسطو، تفسیر بر کتاب اول جُمَل و آثار معنون به قضایای راجع به جسد مسیح[1] و دربارهٔ تزکیهٔ عقل بالقوه[2] نیز ظاهراً قبل از ۱۲۷۷ نوشته شده‌اند. در همان سال (هفتم مارس) استفن تانپیه، سراسقف پاریس، آن محکومیت مشهور را اعلام کرد، اما ژیل بین عید میلاد ۱۲۷۷ و عید قیامت[3] ۱۲۷۸ دربارهٔ مراتب صور[4] را نوشت و در آن به‌شدت علیه آموزهٔ کثرت صورت‌ها موضع گرفت. به جهت این لغزش و لغزش‌های مشابه به انکار و عدول از آن‌ها فراخوانده شد، اما امتناع کرد و قبل از این‌که تحصیل الهیات خود را تمام کند از دانشگاه پاریس اخراج شد. در دورهٔ دوری از پاریس قضایای مربوط به وجود و ذات[5] و تفسیر خود بر کتاب‌های دوم و سوم جُمَل را نوشت.

ژیل در ۱۲۸۵ به پاریس بازگشت و به او اجازه دادند مدرک دانشگاهی خود را در الهیات اخذ کند؛ هرچند باید ابتدا در جمع از آرای خود ابراز برائت می‌کرد. سپس در پاریس به تدریس الهیات پرداخت، تا این‌که در ۱۲۹۲ به سِمَت مرشد فرقه انتخاب شد. در ۱۲۹۵ به سراسقفی بورژ[6] منصوب شد. آثاری که او پس از بازگشت به پاریس در ۱۲۸۵ نوشت از این قرارند: مسئله‌های بحث وجود و ذات، مسائل متفرقه، تفسیر بر کتاب‌العلل، آثار تفسیری همچون دربارهٔ شش روز آفرینش و رساله‌هایی سیاسی مثل دربارهٔ اساس حکومت و دربارهٔ اختیارات کلیسا[7]. ژیل در ۱۳۱۶ در آوینیون[8] درگذشت.

۲. ژیل رُمی راگاهی «تومیست» توصیف کرده‌اند؛ هرچند او خود را در برخی نکات در توافق با قدیس توماس و در تقابل با فرانسیسی‌ها می‌دید، به‌سختی می‌توان او را پیرو توماس دانست. او اندیشمندی مستقل بود و استقلال او حتی در موضوعاتی که در نگاه نخست به نظر می‌رسد تابع توماس است خود را نشان می‌دهد. برای نمونه، هرچند او مطمئناً به تمایزی واقعی میان ذات و وجود معتقد بود، همان‌قدر هم مطمئناً به فراتر از آنچه توماس در این مورد تعلیم می‌داد رفت. به‌علاوه، هرچند او در سال ۱۲۷۷ کثرت

---

1. *Theoremata de Corpore Christi*
2. *De plurificatione intellectus possibilis*
3. Easter
4. *De gradibus formarum*
5. *Theoremata de esse et essentia*
6. Bourges
7. *De potestate ecclesiastica*
8. Avignon

صورت‌ها را رد کرد و تا آن‌جا پیش رفت که گفت این آموزه برخلاف آیین کاتولیک است[1]، معلوم شده که همواره نظر او چنین نبوده است. او در تفسیر بر دربارهٔ نفس[2] در باب وحدت صورت جوهری در انسان با تردید و دودلی سخن می‌گوید، و این در مورد قضایای راجع به جسد مسیح نیز صادق است؛[3] حال آن‌که در خطاهای فیلسوفان گفته بود آموزهٔ وحدت صورت جوهری در انسان نادرست است.[4] پس واضح است که او با دیدگاه «آوگوستینوسی» یا فرانسیسی شروع کرد و فقط به تدریج به سوی نظریهٔ مخالف پیش رفت.[5] بی‌تردید او در این مورد تحت تأثیر توماس بوده است، اما به نظر نمی‌رسد که به‌آسانی و بدون بحث آموزهٔ توماسی را پذیرفته باشد. او، آن‌گاه که اراده کرد، در انتقاد از مواضع توماسی یا دوری از آن‌ها تردید به دل راه نداد، و آن‌گاه که با آن‌ها موافق بود، بدیهی است که توافق او در نتیجهٔ اندیشه و تأمل شخصی او بود و نه بدین‌سبب که پیرو توماس بود یا درگذشته شاگردش بود. شهرت ژیل به «تومیست»بودن در واقع نتیجهٔ این حقیقت است که او در یک دوره در درس‌گفتارهای توماس حاضر می‌شد؛ اما حضور در درس‌های یک استاد معیار مطمئنی برای پیروی و مریدی نیست.

۳. ژیل رُمی بسیار تحت تأثیر نظریهٔ نوافلاطونی «حصّه»[6] بود. وجود از خدا صادر می‌شود و حصّه‌ای از وجود الهی است. وجود را ذات می‌پذیرد و واقعاً متمایز از ذات است. این را که ذات وجود را می‌پذیرد می‌توان به‌نحو تجربی در خصوص اشیای جسمانی ثابت کرد، زیرا اشیای جسمانی دارای آغاز وجودی هستند و همواره ملازم با وجود نیستند؛ حقیقتی که نشان می‌دهد آن‌ها قوهٔ وجود دارند و وجود واقعاً متمایز از ذات و ماهیت شیء محسوس است. در واقع اگر در همهٔ اشیای مخلوق وجود واقعاً متمایز از ذات نبود، مخلوقاتْ مخلوقات نبودند؛ به‌واسطهٔ ذات و ماهیت خودشان وجود می‌داشتند و بنابراین از فعالیت خلاق خدا بی‌نیاز می‌بودند. بنابراین، تمایز واقعی برای آموزهٔ آفرینش یک تضمین اساسی است. نیازی به گفتن نیست که مقصود از این سخن که وجود مخلوق حصه‌ای از وجود الهی است تلویحاً دالّ بر وحدت وجود نیست.

---

1. *De gradibus formarum*, f. 211 V.
2. *De Anima*, 1, 12, 16.
3. *Prop*. 47, f. 36 v.
4. 1, 11.
۵. در باب تاریخ تألیف و اصالت ← کتاب *خطاهای فیلسوفان*، ویرایش J. Koch، که در کتابنامه آمده است.
6. participation

این دقیقاً ویژگی مخلوق اشیای متناهی، یعنی حصّه‌ها، بود که ژیل درصدد حفظ آن بود. مقصود ژیل از ذات، در مورد اشیای مادی، ترکیب صورت و ماده بود. این ترکیب یا ذات جسمانی دارای «نحوی وجود»[1] است که از اتحاد صورت و ماده سرچشمه می‌گیرد (نحوهٔ وجود مخلوقات غیرمادی فقط ناشی از صورت آن‌هاست)؛ اما ذات جسمانی بنفسه دارای وجود به معنای خاص آن («وجود بسیط»)[2]، که دریافت می‌شود، نیست. نسبت‌دادن «نحوی وجود» به ذات باعث می‌شود که ماهیت شیئیت بیابد؛ و این جنبهٔ نظریه مورد تأکید این تعلیم آشکار ژیل است که ذات و وجود نه‌تنها واقعاً متمایزند، بلکه قابل تفکیک هم هستند. در حقیقت، او در این‌که از آن‌ها به‌عنوان اموری قابل تفکیک سخن بگوید تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

همین شرح مبالغه‌آمیز نظریهٔ تمایز واقعی به مناقشه‌ای پرشور بین ژیل رُمی و هانری گِنتی[3]، که در نخستین متفرقهٔ خود (۱۲۷۶) به آموزهٔ ژیل تاخت، منجر شد. مسئله‌های بحث وجود و ذات دربردارندهٔ پاسخ ژیل به هانری است، اما هانری در دهمین متفرقهٔ خود (۱۲۸۶)، که ژیل در دوازدهمین مسئلهٔ مورد بحث پاسخ تندی به آن داد، دوباره حمله‌ور شد و در آن تأکید کرد که تا وجود و ذات واقعاً متمایز نباشند، به آن معنایی که او از تمایز واقعی تعلیم می‌داد، فنای مخلوق غیرممکن خواهد بود. بنابراین، او به این اعتقاد ماند که تمایز واقعی مورد نظر او، برای حفظ وابستگی کلی مخلوق به خدا، مطلقاً ضروری است. این حقیقت که او تمایزی واقعی بین ذات و وجود را تعلیم می‌داد او را با توماس پیوند می‌دهد؛ اما توماس مطمئناً تعلیم نمی‌داد که ذات و وجود دو چیز قابل تفکیک‌اند. این افزودهٔ اصیل، گرچه تا اندازه‌ای عجیبِ، خود ژیل بود.

۴. ژیل رُمی، همان طور که نظریهٔ ذات و وجود او نشان می‌دهد، به این فرض کشیده شد که هرجا ذهن تمایزی واقعی را تشخیص دهد آن‌جا قابلیت تفکیک وجود دارد. بنابراین، ذهن، با فهم صورتِ بدون مادهٔ شیء، کلی را از جزئی انتزاع می‌کند (انتزاع کار عقل منفعل است، آن گاه که عقل فعالْ عقل منفعل و خیال را روشن کرده است). بنابراین، صورت و ماده واقعاً از هم متمایز و منفک‌اند. حال، ماده که فقط در اشیای جسمانی یافت می‌شود مبدأ تشخص است؛ و در نتیجه اگر ماده و همهٔ شرایط جزئی‌ای

---

1. *modus essendi* 2. esse simpliciter 3. Henry of Ghent

که ناشی از آن است می‌توانستند از میان بروند، افراد هر نوع معینْ واحد می‌شدند. این شاید نتیجهٔ منطقی آموزهٔ ماده در مقام مبدأ تشخص باشد، اما در هر حال بدیهی است که گرایشی به واقع‌گرایی افراطی آشکار است و باعث آن تا حدودی میل ژیل به یکی‌گرفتن «واقعاً متمایز از» با «قابل تفکیک از» است.

همچنین، صورت (نفس) و بدن واقعاً از هم متمایز و قابل تفکیک‌اند. البته در این نظر هیچ چیز جدیدی وجود ندارد؛ اما ژیل اظهار داشت که بدن، بعد از انفکاک از صورت، ممکن است بدن باقی بماند، یعنی از نظر عددی همان بدن باشد، زیرا قبل از انفکاک واقعی قابل تفکیک بود، و انفکاک واقعی این‌همانی عددی آن را تغییر نمی‌دهد.[1] بدن از این حیث به معنای مادهٔ ممتد و متشکل است. این نظریه، در ضمن، توضیح سادهٔ چگونگی این‌همانی عددی بدن مسیح در قبل و بعد از مرگ او بر روی صلیب را در اختیار می‌گذارد. او نه می‌بایست به آموزهٔ «صورت‌های جسمانی» (که به آن باور نداشت) متوسل شده باشد و نه مجبور به ارجاع این‌همانی عددی بدن مسیح ــ در مزار ــ با بدن قبل از مرگ مسیح صرفاً به اتحاد آن با الوهیت بوده است. به‌علاوه، یکی از دلایل این‌که چرا ژیل به آموزهٔ کثرت صورت‌ها به جهت ناسازگاری آن با اعتقادات کلامی حمله‌ور شد این بود که، به نظر او، آن آموزه نظریهٔ مرگ مسیح را به مخاطره می‌انداخت. اگر در آدمی چندین صورت وجود دارد و فقط یکی از آن‌ها، که خاص آدمی است و در دیگر حیوانات یافت نمی‌شود، به هنگام مرگ جدا می‌شود، پس نمی‌توان گفت که مسیح معروض مرگ جسمانی شده است. دلیل کلامی او به‌هیچ‌وجه تنها دلیل او برای حمله به کثرت صورت‌ها نبود؛ به‌طور مثال، او بر این باور بود که صورت‌های مختلف در تقابل با هم‌اند و نمی‌توان آن‌ها را با هم در یک جوهر یافت.

۵. کتاب دربارهٔ اختیارات کلیسا نه‌تنها ذاتاً، از این حیث که رابطهٔ بین کلیسا و دولت را مورد بحث قرار می‌دهد، بلکه همچنین بدین‌سبب که از آثاری است که مورد استفادهٔ پاپ بونیفاکیوس هشتم[2] در تنظیم توقیع مشهور خدای واحد[3] (۱۸ نوامبر ۱۳۰۲) واقع

۱. ممکن است به نظر برسد که بر مبنای نظریهٔ ژیل نفس (یعنی صورت)، در حالت انفکاک از بدن، فرد نخواهد بود، اما باید به یاد داشت که از نظر او، و نیز از نظر توماس، نفس در اتحاد با ماده فردیت یافته و فردیت خود را حفظ کرده است.

2. Pope Boniface VIII

3. *Unam Sanctam*

شد دارای اهمیت است. ژیل کتاب دربارهٔ اساس حکومت را، که برای شاهزاده‌ای نوشت که بعدها فیلیپ زیبا[1] پادشاه فرانسه شد، با تکیه بر ارسطو و توماس تألیف کرد، اما در کتاب دربارهٔ اختیارات کلیسا آموزهٔ حکومت مطلق و قدرت مطلق پاپی و حق نظارت پاپ حتی در امور دنیوی را مطرح کرد که هدف از آن مخصوصاً مخالفت با دعاوی پادشاهان بود و برای بونیفاکیوس هشتم بسیار دلچسب. او در این اثر، بیشتر بر نگرش قدیس آوگوستینوس در باب دولت متکی بود تا بر اندیشهٔ سیاسی قدیس آکوئینی؛ و آنچه را که آوگوستینوس بیشتر در مورد امپراتوران بی‌دین گفته بود، ژیل در مورد پادشاهان معاصرش به‌کار برد و آموزهٔ برتری پاپی را هم بر آن افزود.[2] در واقع دو قدرت و دو شمشیر وجود دارد، یکی از آنِ پاپ و دیگری از آن پادشاه؛ اما قدرت دنیوی تابع قدرت روحانی است. «اگر قدرت زمینی بر خطا رود محکوم حکم قدرت روحانی و برتری آن خواهد بود؛ اما اگر قدرت روحانی، و مخصوصاً قدرت اسقف اعظم، بر خطا رود فقط خدا می‌تواند در مورد آن حکم کند.»[3] وقتی فیلیپ چهارم بونیفاکیوس هشتم را متهم کرد که در توقیع خدای واحد ادعا می‌کند دستگاه پاپی حتی در امور دنیوی بر پادشاهان قدرت مستقیم دارد، پاپ پاسخ داد که چنین منظوری نداشته است: مقصود او تصاحب قدرت پادشاهان نبود، بلکه آشکارساختن این بود که پادشاهان، همانند هر عضو دیگر کلیسا، «در باب گناهان»[4] تابع کلیسا بودند. اما آشکار است که ژیل، که البته صرفاً در مقام الهی‌دانی مستقل سخن می‌گفت، در این مورد از بونیفاکیوس پیشی گرفت. او می‌پذیرد که دو شمشیر و دو قدرت وجود دارد و این‌که یکی از آن‌ها به پادشاه و دیگری به کلیسا و مخصوصاً به منصب پاپی سپرده شده؛ اما در ادامه می‌گوید ولی کشیش‌ها و مخصوصاً اسقف اعظم نباید بنا بر قانون جدید، یعنی در حاکمیت نظام مسیحی، از شمشیر مادی و شمشیر معنوی به‌عنوان سلاح استفاده کنند؛ ولی این بدان سبب نیست که کلیسا دارای شمشیر مادی نیست، بلکه به این علت است که کلیسا شمشیر را «نه به‌طور معمول»[5]

---

1. Philip the Fair

۲. مقصود من این نیست که آوگوستینوس برتری مقام پاپی را رد کرد؛ اما نامعقول است که بگوییم او به آموزهٔ حق نظارت پاپ در امور دنیوی معتقد بود.

3. 1, 5.

4. *ratione peccati*

5. *non ad usum*

بلکه «طبق ارادهٔ خدا»[1] به‌کار می‌برد. به‌عبارت‌دیگر، همان طور که مسیح دارای قدرت مطلق روحانی و دنیوی بود اما عملاً از قدرت دنیوی خود استفاده نکرد، همین‌طور کلیسا در امور دنیوی دارای قدرت است ولی به مصلحت‌اش نیست که قدرت خود را مستقیماً و همواره اعمال کند. همان طور که بدن تحت حکومت نفس است و باید تابع نفس باشد، همین‌طور قدرت دنیوی تحت حکومت قدرت روحانی است و باید، حتی در امور دنیوی، تابع آن باشد. بنابراین کلیسا حتی در امور دنیوی دارای حق نظارت عالی است؛ و نتیجهٔ منطقی آن این است که پادشاهان فقط کمی از مباشران کلیسا بالاترند.[۲] «همهٔ امور دنیوی تحت سیطره و قدرت کلیسا و مخصوصاً اسقف اعظم قرار دارند.»[۳] این نظریه را یعقوب ویتربویی[۴] در کتاب دربارهٔ حکومت مسیحی[۵] قبل از سپتامبر ۱۳۰۲ پذیرفت.

در سال ۱۲۸۷ ژیل رُمی، نه‌فقط به پاس آنچه قبلاً نوشته بود، بلکه برای قدردانی از آنچه متعاقباً به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد، در زمان حیات خود به‌عنوان مجتهد فرقهٔ خویش برگزیده شد.

ب) هانری گِنتی

۶. هانری گِنتی در تاریخ نامعیّن در تورنه[۶] یا گنت متولد شد. (در هر حال نسب خانوادگی او به گنت برمی‌گشت، اما گفته‌اند از خانواده‌ای اشرافی نبوده است.) او تا ۱۲۶۷ کشیشی در تورنه بود و در ۱۲۷۶ سرشمّاس بروژ شد. در ۱۲۷۹ سرشمّاس اصلی تورنه شد. به نظر نمی‌رسد وظایف سرشمّاسی او بسیار سنگین بوده باشد، زیرا در پاریس هم تدریس می‌کرد، ابتدا در دانشکدهٔ علوم و بعد (از سال ۱۲۷۶) در دانشکدهٔ الهیات. در ۱۲۷۷ عضو هیئت الهی‌دانانی بود که با استفن تانپیه، سراسقف پاریس، همکاری کردند. آثار او از این قرارند: یک جامع علم کلام، پانزده متفرقه، مسئله‌های مربوط به مابعدالطبیعهٔ ارسطو (۱ـ۶)[۷]، کتاب همایندها[۸]، و یک تفسیر بر کتاب‌العلل[۹]؛ اما به نظر نمی‌رسد که بتوان سه اثر

---

1. *sed ad nutum*
2. Cf. 1, 8-9.
3. 2, 4.
4. James of Viterbo
5. *De regimine christiano*
6. Tournai
7. *Quaestiones super Metaphysicam Aristotelis*
8. *Syncathegorematum Liber*
9. *Commentum in Librum de Causis*

اخیر را با قطعیت به او نسبت داد، و همین را می‌توان در مورد تفسیر بر طبیعیات ارسطو هم گفت. بنابراین منبع مطمئن شناخت ما از تعالیم هانری جامع علم کلام و بحث‌های کلامی‌اند. هانری در ۲۹ ژوئن ۱۲۹۳ از دنیا رفت. برخلاف آن‌که زمانی ادعا می‌شد، او هرگز عضو فرقهٔ «غلامان»[1] نبود.

۷. هانری گنتی اندیشمندی التقاط‌گرا بود و نمی‌توان او را آوگوستینی یا ارسطویی نامید. التقاط‌گرایی او را می‌توان با نظریهٔ شناخت او توضیح داد. اگر کسی قضیه‌ای را مثل «همهٔ شناخت ما از راه حواس فطری است»[2] بخواند ممکن است تصور کند که هانری یک ارسطویی راسخ بود و چندان همزبانی با آوگوستینوس نداشت؛ مخصوصاً اگر کسی آن قضیه را با توجه به این سخن او بخواند که می‌گوید آدمی می‌تواند چیزی را که در مورد مخلوق صادق است بدون هیچ‌گونه اشراق الهی خاص، و صرفاً با قوای طبیعی‌اش که مؤید به تقارن معمولی خداست، بفهمد.[3] اما این فقط یک جنبه از اندیشهٔ اوست. شناختی که می‌توانیم با تجربهٔ حسی از مخلوقات به دست بیاوریم فقط شناختی سطحی است، و هرچند می‌توانیم چیزی را که در مورد مخلوق صادق است بدون اشراق دریابیم، نمی‌توانیم بدون اشراق به حقیقت آن پی ببریم. دلیل این‌که چرا شناختی که فقط مبتنی بر تجربهٔ حسی است سطحی است همین است. «نوع معقول» شامل چیزی بیش از آنچه در «نوع محسوس» است نیست. ما به‌واسطهٔ نوع محسوس به جنبهٔ منفرد شیء و به‌واسطهٔ نوع معقول به جنبهٔ کلی شیء پی می‌بریم؛ اما نه این و نه آن، ذات معقول شیء را در نسبت‌اش با مُثُل الهی برای ما تأمین نمی‌کند و بدون درک ذات معقول نمی‌توانیم دربارهٔ شیء حکم معینی صادر کنیم. حقیقت شیء عبارت از نسبت آن با حقیقت نامتغیر است و ما برای درک این نسبت به اشراق الهی نیازمندیم.[4] بنابراین وقتی هانری می‌گوید شناخت ما ناشی از حس است دایرهٔ «شناخت» را محدود می‌کند: «دربارهٔ مخلوق، دانستن آنچه در آن صادق است یک چیز است و دانستن حقیقت آن چیزی دیگر». او «حقیقت» شیء را به‌نحوی آوگوستینی تصور کرده است و برای ادراک آن، اشراق ضروری است. او ممکن است از نظریهٔ اشراق استفادهٔ نسبتاً کمی کرده باشد و تا حدی

1. Servite
2. *Omnis cognitio nostra a sensu ortum habet*; *Summa*, 3, 3, 4; 3, 4, 4.
3. *Summa*, 1, 2, 11 and 13. 4. Ibid., 1, 2, 26.

از شدت آوگوستینوس‌گرایی کاسته باشد، اما در اندیشهٔ او مطمئناً عنصر آوگوستینی وجود دارد: اعمال طبیعی حس و عقل توضیح‌دهندهٔ چیزی هستند که آدمی آن را شناخت متعارف انسان، که شناختی نسبتاً سطحی از اشیاست، می‌نامد، اما آن‌ها کل طیف شناخت ممکن آدمی را توضیح نمی‌دهند و قادر به این کار نیستند.

گرایش التقاطی مشابهی را می‌توان در آموزهٔ فطری‌انگاری هانری هم دید. او آموزهٔ افلاطونی فطری‌انگاری و یادآوری را رد کرد و این نظریهٔ ابن سینا را هم نپذیرفت که در این زندگی تصورات به وسیلهٔ «واهب الصور»[1] منطبع می‌شوند؛ اما زیر بار این آموزهٔ ارسطو هم (آن‌گونه که معمولاً تعبیر شده) نرفت که همهٔ مفاهیم ما به‌واسطهٔ تأمل در داده‌های تجربهٔ حسی شکل می‌گیرند. هانری این سخن ابن سینا را از آن خود کرد که مفاهیم وجود، شیء، و ضرورت چنان‌اند که مستقیماً با انطباع ذهنی‌ای که در گرو هیچ‌گونه مفهوم مقدم و اعرف نیست بر نفس نقش بسته‌اند.[2] از سوی دیگر، مفاهیم اولیه، که مهم‌ترین و نهایی‌ترین آن‌ها مفهوم وجود است، مفاهیم فطری به معنای دقیق کلمه نیستند، بلکه به همراه تجربهٔ اشیای محسوس ادراک می‌شوند، حتی اگر از آن تجربه به دست نیامده باشند.[3] به نظر می‌رسد که ذهن این مفاهیم را از درون خود به دست می‌آورد، یا بهتر است بگوییم آن‌ها را به هنگام تجربهٔ حسی در درون خود می‌سازد.[4] چون مفهوم موجود شامل موجود نامخلوق و مخلوق می‌شود،[5] تصور خدا را می‌توان به معنای خاصی فطری نامید؛ اما این بدان‌معنا نیست که آدمی از بدو تولد دارای تصور بالفعلی از خداست که منشأ آن کاملاً مستقل از تجربه است. تصور خدا فقط بالنسبه فطری است، به این معنا که آدمی بالنسبه آن را از مفهوم وجود، که خودش پیش‌فرض تجربهٔ اشیای ملموس است اما در ساحت روشن آگاهی ظاهر نمی‌شود، می‌سازد و تا بهره‌ای از تجربه نباشد عملاً شکل مفهوم نمی‌گیرد. از آن‌جا که مابعدالطبیعه در واقع عبارت از تحقیق دربارهٔ مفهوم وجود و وقوف بر نسبت بین ذوات معقول موجود مخلوق و موجود نامخلوق است، انتظار می‌رود که بر ضرورت اشراق

---

1. *Dator formarum*

2. Avicenna, *Metaphysics*, 1, 2, 1; Henry, *Summa*, 1, 12, 9; 3, 1, 7.

3. Cf. *Summa*, 1, 11, 6; 1, 5, 5.

4. Cf. *ibid.*, 1, 11, 18.

۵. در باب قیدی که باعث می‌شود این سخن کاملاً درست نباشد ← بخش دهم.

تأکید شود؛ اما هانری، احتمالاً تحت تأثیر ارسطو و ابن سینا، بارها بدون ارجاع به اشراقی خاص به توصیف منشأ تکوین مفاهیم و شناخت می‌پردازد. گرایش او به التقاط ظاهراً منجر به عدم توجه او به سازگاری شده است.

۸. درحالی‌که فیلسوف طبیعی یا طبیعی‌دان[1] با اشیای منفرد شروع می‌کند و سپس از راه انتزاع به مفهوم کلی شیء محسوس دست می‌یابد، عالم مابعدالطبیعه با مفهوم وجود (یا «شیء»[2] یا «امر»[3]) آغاز می‌کند و به‌کشف ذوات معقولی که بالقوه در آن مفهوم نهفته است می‌پردازد.[4] البته بین قلمرو طبیعیات و مابعدالطبیعه مقداری همپوشانی وجود دارد، زیرا مثلاً وقتی عالم مابعدالطبیعه می‌گوید انسان حیوان ناطق است، ادراک او از انسان عین ادراک طبیعی‌دانی است که می‌گوید انسان عبارت از بدن و نفس است؛ اما نقطهٔ شروع و نحوهٔ تقرب عالم مابعدالطبیعه و طبیعی‌دان متفاوت است. عالم مابعدالطبیعه، با پیشروی از امر بیشتر کلی به‌کمتر کلی، از جنس به نوع، به تعریف ذات معقول انسان می‌پردازد؛ درحالی‌که طبیعی‌دان از انسان فردی شروع می‌کند و از راه انتزاع، اجزای طبیعی همهٔ انسان‌ها را درک و تعیین می‌کند.

وجود یا شیء به معنای اعم کلمه شامل «شیء مجازی»[5] (مثلاً یک کوه طلا) که فقط دارای وجود ذهنی است، و «شیء حقیقی»[6] که وجود بالفعل یا ممکن برون‌ذهنی دارد، است؛[7] و وجود در معنای دوم است که «موجود مابعدالطبیعی»[8] یعنی متعلق مابعدالطبیعه است. همچنان‌که وجود (esse) به معنای اعم کلمه از نظر تشکیک مراتب تقسیم می‌پذیرد، همین‌طور «وجود مابعدالطبیعی» از نظر تشکیک مراتب به آنچه «عین وجود»[9] یعنی خداست و آنچه «وجود وضعی»[10] یعنی مخلوقات است تقسیم می‌شود. بنابراین، وجود یک جنس یا مقوله نیست. همچنین وجود به معنای اخیر ـ «امری که، وضعی یا طبیعی، باز وجودش وضعی است»[11] ـ مرکب است و به‌نحو تشکیکی به جواهر[12] که وجودشان فی‌نفسه («وجود فی‌نفسه»)[13] است و اعراض[14] که وجودشان

---

1. *Physicus*
2. *res*
3. *aliquid*
4. *Quodlibet*, 4, 4, 143.
5. *res secundum opinionem*
6. *res secundum veritatem*
7. *Ibid.*, 7, 1, 389.
8. *ens metaphysicum*
9. *ipsum esse*
10. *cui convenit esse*
11. *aliquid cui convenit vel natum est convenire esse*
12. *substances*
13. *esse in se*
14. *accidents*

فی‌غیره («وجود فی غیره»)[1] یعنی در یک جوهر است تقسیم می‌شود. این کاملاً درست است که از نظر ارسطو هم مابعدالطبیعه دانش موجود بماهو موجود بود؛ اما از نظر ارسطو مفهوم وجود نقطهٔ شروعی نبود که تحلیل آن به کشف مراتب تشکیکی وجود منجر شود. هانری گنتی در این باب از ابن سینا الهام گرفته است، کسی که فلسفه‌اش در ساختار نظام اسکوتوسی هم تأثیرگذار بود. طبق نظر هانری و هم طبق نظر اسکوتوس، عالم مابعدالطبیعه به بررسی مفهوم وجود می‌پردازد و مابعدالطبیعه در درجهٔ نخست در سطح مفهوم حرکت می‌کند.

ممکن است به نظر برسد که بر مبنای این دیدگاه نه‌تنها گذر از مرتبهٔ ذاتی به مرتبهٔ وجودی مشکل است، بلکه همچنین بین «شیء مجازی» و «شیء حقیقی» خلطی صورت خواهد گرفت. اما هانری بر این اعتقاد بود که ذواتی که فعلیت یافته‌اند یا از نظر عینی ممکن‌اند، دارای واقعیتی خاص خود، یعنی «وجودی‌بالذات» که داشتن‌اش آن‌ها را از «موجود معقول» محض متمایز می‌کند، هستند یا تصور می‌شوند. نظریهٔ «وجودبالذات» را، که هانری از ابن سینا گرفت، نباید دال بر نوعی وجود ابتدایی گرفت، چنان‌که گویی ذات دارای نوعی ابتدایی از وجود برون‌ذهنی بوده است. هانری، ژیل رُمی را متهم کرد که به چنین نظریه‌ای معتقد است: معنای آن این است که ذات دارای وجودی بالفعل در عقل است، یعنی قابل تعریف است، یعنی ذاتی معقول است.[2] معقول‌بودن آن، امکان ذاتی آن، آن را از «شیء مجازی»، مثلاً از تصور موجود نیمه‌انسان و نیمه‌بز، که مفهومی متناقض است، متمایز می‌سازد. در خصوص رابطهٔ بین مرتبهٔ ذاتی و مرتبهٔ وجودی، کاملاً بدیهی است که به وجود فرد فقط از راه تجربهٔ فرد می‌توانیم پی ببریم (در فلسفهٔ هانری بحثی دربارهٔ استنتاج افراد وجود ندارد)، درحالی‌که ذات معقول، که نوعاً کلی است، آن‌قدر که تحت مفهوم وجود «قرار داده می‌شود» از مفهوم وجود استنتاج نمی‌شود. همان طور که دیدیم، فیلسوف طبیعی در انسان اجزای طبیعی او، یعنی بدن و نفس، را مشخص می‌کند؛ اما عالم مابعدالطبیعه انسان را برحسب جنس و نوع، برحسب ذات معقول‌اش، به حیوان ناطق تعریف می‌کند. این ذات معقول بدین‌ترتیب تحت مفهوم وجود و «سلسله‌مراتب» (تشکیکی) آن به‌عنوان نوع خاصی از

1. *esse in alio*

2. Cf. *Quodlibet*, 3, 2, 80.

جوهر قرار می‌گیرد؛ اما این‌که انسانْ بالفعل وجود دارد فقط از راه تجربه معلوم می‌شود. ازسوی‌دیگر، ذات معقولْ بازتابی («نمونه» یا «ممثلی») از مثال کلی در خدا، ذات مطلق یا نوعی، است و خدا اشیای فردی را به‌واسطهٔ ذات و ماهیت که همچون جواهرْ متکثر و از نظر عددی متفاوت لحاظ شده‌اند می‌شناسد. از خود اشیای فردی من‌حیث‌هی هیچ نوع مثالی در خدا وجود ندارد، اما خدا اشیای فردی را در و با ذات خاص آن‌ها می‌شناسد.[1] به نظر می‌رسد که نتیجهٔ حاصله یا این باشد که اشیای فردی به‌نحوی در مثال کلی جای دارند و، دست‌کم نظراً، از آن قابل استنتاج‌اند، یا این‌که انسان باید از امید معقول ساختن اشیای فردی صرف‌نظر کند.[2] هانری قبول ندارد که فردیت به ذات معیّنْ عنصری واقعی بیفزاید:[3] تفاوت اشیای فردی از یکدیگر فقط ناشی از این واقعیت است که آن‌ها واقعاً و در خارج وجود دارند. پس اگر نتوان فردیت را برحسب عنصر افزودهٔ واقعی توضیح داد، باید آن را برحسب سلب، سلب دوگانه توضیح داد؛ سلب تقسیم درونی یا ذاتی و سلب این‌همانی با هر موجود دیگر. اسکوتوس این دیدگاه را بر این اساس مورد حمله قرار داد که اصل فردیت یا تشخص نمی‌تواند نوعی سلب باشد و این‌که نفی و سلب باید چیزی مثبت را مفروض بگیرد؛ اما البته هانری چیزی مثبت، یعنی وجود، را مفروض گرفت.[4]

گزارش بالا شاید گزارشی مغشوش، و شاید کمی بی‌ربط، از بخش‌های مختلف آموزهٔ هانری به نظر برسد، اما مقصود از آن آشکارساختن مشکلی بنیادی در نظام اوست. تا آن‌جا که مابعدالطبیعه عبارت از پژوهش در مفهوم وجود و ذوات معقول است و تا آن‌جا که افراد فقط از آن حیث که در ذات جای دارند معقول لحاظ می‌شوند، مابعدالطبیعهٔ هانری از نوع مابعدالطبیعهٔ افلاطونی است؛ درحالی‌که نظریهٔ فردیت یا تشخص او از این دیدگاه اوکامی استقبال می‌کند که هیچ نیازی به جست‌وجوی مبدأ فردیت نیست، زیرا فرد با توجه به همین واقعیت که وجود دارد فرد و متشخص است. اگر نخستین دیدگاه مستلزم تبیینی از اشیا برحسب ذات باشد، دومی مستلزم تبیین برحسب وجود، آفرینش و ایجاد است؛ و هانری این دو دیدگاه

---

۱. اسکوتوس از این نظریهٔ هانری ایراد گرفت.

2. Cf. *Quodlibet*, 2, 1, 46.

3. *Ibid.*, 8, 57f.

۴. در باب آموزهٔ سلب دوگانهٔ هانری ← *Quodlibet*, 5, 8, 245 ff

را بدون نیل به توافقی کامل در کنار هم می‌گذارد.

۹. دیدیم که هانری گِنتی ذات معقول را به «وجود بالذات»، که غیر از «وجود بالوجود»[1] است، اعطا کرد. ماهیت تمایز مورد بحث چیست؟ اولاً هانری نظریهٔ ژیل را، که این تمایز را به سطح فیزیکی انتقال داد و آن را تمایزی بین دو چیز قابل تفکیک، یعنی ذات و وجود، ساخت رد کرد. هانری در اولین (۹)، دهمین (۷)، و یازدهمین (۳) بحث کلامی خود علیه این دیدگاه دلیل آورد. اگر به آن معنایی که ژیل مسلم گرفته است، وجود متمایز از ذات باشد، خود وجود یک ذات خواهد بود و برای وجودداشتن نیازمند وجود دیگری؛ بدین‌ترتیب تسلسل نامتناهی پیش خواهد آمد. به‌علاوه، وجود واقعاً متمایز از ذات چه چیزی خواهد بود؟ جوهر یا عرض؟ می‌توان قائل به هیچ‌یک از این دو نشد. همچنین هانری نپذیرفت که تمایز واقعی تمایزی مابعدالطبیعی باشد: ذات یک شیء موجود به‌هیچ‌وجه نسبت به وجود یا عدم وجود علی‌السویه نیست؛ در نظام عینی و واقعی، یک شیء یا هست یا نیست. وجود عنصر یا اصل تشکیل‌دهندهٔ یک چیز نیست، به‌نحوی که آن چیز ترکیبی از ماهیت و وجود باشد؛ هر ترکیبی که در این‌جا، یعنی از راه افزایش وجود به ذات، وجود داشته باشد کار ذهن است.[2] ازسوی‌دیگر، مضمون مفهوم ذات یا ماهیت با مضمون مفهوم وجود یکی نیست؛ از نظر ما، تصور ذات و ماهیت موجود حاوی چیزی بیش از صرف ماهیت بماهی ماهیت است. پس این تمایز، هرچند تمایزی واقعی نیست، تمایزی صرفاً منطقی نیست؛ تمایزی «قصدی» است و بیانگر «مقاصد» مختلف راجع به شیء بسیط واحد است.[3]

اگر ماهیتِ فعلیت‌یافته حاوی چیزی «بیشتر» از ماهیتی است که ممکن تصور شده است و اگر تمایز واقعی بین ماهیت و وجود نباید از نو اعمال شود، این «بیشتر» چه چیزی می‌تواند باشد؟ طبق نظر هانری، عبارت از نسبتی، نسبت معلول با علت، مخلوق با خالق، است. برای مخلوق، وجودداشتن و وابسته به خدا بودن یک چیز است[4]؛ معلول خدا بودن و «وجود بالوجود بنفسه»[5] داشتن یک چیز است و آن همانا «نسبت»[6] یا ارتباط با خداست. ذاتی که فقط ممکن لحاظ شده است یک «ممثل» است و به علم الهی وابسته

---

1. *esse existentiae*
2. Cf. *Quodlibet*, 3, 9, 100; *Summa*, 21, 4, 10.
3. Cf. *Summa*, 21, 4, 7 ff; 27, 1, 25; 28, 4, 7.
4. *Quodlibet*, 10, 7, 153.
5. *esse existentiae ab ipso*
6. *respectus*

است، درحالی‌که ذات تحقق‌یافته یا موجود به قدرت خلاق الهی وابسته است[1]، به‌طوری که مفهوم دومی دارای چیزی بیش از مفهوم اولی است؛ هرچند رابطهٔ ذات تحقق‌یافته با خدا یک رابطهٔ وابستگی واقعی است، تمایز آن از ذات و ماهیت در نظام عینی و واقعی تمایزی واقعی نیست. پس، از دیدگاه مابعدالطبیعی، فقط خدا را می‌توان بدون ارتباط با چیزی دیگر تصور کرد؛ مخلوق، جدای از رابطهٔ دوگانه‌ای که با خدا دارد (به‌عنوان «ممثل» نسبت به مثال[2] و به‌عنوان معلول نسبت به علت)، هیچ‌چیز نیست. براساس رابطهٔ اول، ذات «بنفسه» وجودی «بیرون» از خدا ندارد؛ براساس رابطهٔ دوم، ماهیت به‌عنوان ماهیت محقق وجود دارد، اما ذات و ماهیت، جدای از این رابطه، دارای «وجود بالوجود» نیست، زیرا «وجود بالوجود» عین «نسبت با خدا»[3] است.

۱۰. هانری گنتی براهین «مؤخر بر تجربه» راجع به وجود خدا را پذیرفت، اما آن‌ها را براهین فیزیکی (تصورات او از فیزیک یا فلسفهٔ طبیعی و از متافیزیک یا مابعدالطبیعه نتوانست او را به نتیجهٔ دیگری رهنمون شود) و کم‌ارزش‌تر از برهان‌های «مقدم بر تجربه» می‌دانست. برهان‌های طبیعی می‌توانند ما را به تصدیق وجودی برتر رهنمون شوند، اما نمی‌توانند ذات و ماهیت آن وجود را برای ما آشکار سازند. تا آن‌جاکه به این برهان‌ها مربوط می‌شود، وجود خدا وجود امر واقع است، که درعین‌حال به‌عنوان وجود حق ظاهر نشده است. اما برهان مابعدالطبیعی باعث می‌شود که ما وجود خدا را بالضروره مندرج در یا، به عبارت دقیق‌تر، این‌همان با ذات او ببینیم.[4] بر همین قیاس، فقط برهان مابعدالطبیعی است که می‌تواند، با اثبات این‌که ذات الهی مغایرت ذاتی با هرگونه کثرت دارد، قاطعانه وحدت خداوند را اثبات کند.[5]

تصور «مقدم بر تجربه» از خدا، تصور موجود متعالی‌ای را که به‌عنوان کمال محض قابل تصور است، و نمی‌تواند موجود نباشد، هانری یکی از مفاهیم اولیه، یعنی وجود، شیء یا ذات، و ضرورت، فرض کرد. می‌شد انتظار داشت که او بکوشد مفاهیم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را از مفهوم تک‌معنایی اصلی وجود استخراج کند؛ اما او در واقع از قبول مشترک معنوی‌بودن مفهوم وجود سر باز زد. فهم ما از این‌که

---

1. *Summa*, 21, 4, 10.
2. *exemplatum* to Exemplar
3. respectus ad Deum
4. *Ibid*, 24, 6, 7; 22, 4; 22, 5.
5. *Ibid.*, 22, 3; 25, 2-3.

واجب‌الوجود چیست و فهم ما از این‌که ممکن‌الوجود چیست «پا به پای هم»[1] رشد می‌کنند. ما نمی‌توانیم دارای معرفتی ناقص از ممکن‌الوجود بدون معرفتی ناقص از واجب‌الوجود باشیم و نمی‌توانیم دارای معرفتی کامل از ممکن‌الوجود بدون معرفتی کامل از واجب‌الوجود باشیم.[2] هیچ مفهوم تک‌معنایی از وجود نیست که بین خدا و مخلوقات مشترک باشد؛ دو مفهوم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود هست و تصور ما از وجود باید یا این باشد یا آن. ولی می‌توانیم این دو را با هم اشتباه کنیم. دو جور عدم تعیّن وجود دارد: عدم تعیّن سلبی و عدم تعیّن عدمی. موجود وقتی به‌نحو سلبی بی‌تعیّن است که هر امکان تعیّن به معنای محدودیت را به خود راه ندهد، و فقط خدا به این معنا بی‌تعیّن است؛ درحالی‌که موجود وقتی به‌نحو عدمی بی‌تعیّن است که بتواند و باید تعیّن یابد اما هنوز تعیّن نیافته است یا مجرد از تعیّناتش لحاظ می‌شود.[3] بنابراین اگر کسی وجود را مجرد از تعیّناتش لحاظ کند، به ملاحظهٔ موجود «مخلوق» می‌پردازد، که باید در خارج یا جوهر باشد یا عرضی که می‌توان آن را مجرد از این تعیّنات لحاظ کرد؛ و این مفهوم «نامتعیّن عدمی»[4] دربرگیرندهٔ خدا یعنی «نامتعیّن سلبی»[5] نیست. ذهن می‌تواند به آسانی دو مفهوم را خلط کند و آن‌ها را یکی تصور کند؛ هرچند در واقع دو مفهوم‌اند. هانری با این سخن و با ردّ مفهوم مشترک معنوی وجود که در مورد خدا و مخلوقات به یک معنا باشد می‌خواست مفهوم ابن سینایی آفرینش ضروری را کنار بگذارد، که ظاهراً اگر انسان می‌توانست از مفهوم تک‌معنایی اصیل وجود هم وجود واجب و هم وجود مخلوق را استنتاج کند همان مفهوم ابن‌سینایی نتیجه می‌شد. اما او به‌نحو خطرناکی به این آموزه نزدیک شد و اسکوتوس او را به داشتن چنین آموزه‌ای متهم کرد؛ به این‌که این دو تصور از وجودْ مشترک معنوی‌اند. کاملاً درست است که هانری آموزهٔ تشابه را شرح داد و مدعی شد که «وجود» در مورد خدا و مخلوقات صرفاً به‌نحو مشترک معنوی به‌کار نمی‌رود؛[6] اما او بیشتر بر این اصرار داشت که مفهوم وجود، یا مفهوم خدا یا مفهوم مخلوقات است و بین آن‌ها نه اشتراک ایجابی، بلکه فقط اشتراک سلبی وجود دارد (بدون این‌که هیچ‌گونه مبنایی مثبت و محصلی برای سلب، یعنی «عدم تعیّن»)، وجود

1. *pari passu*
2. *Ibid.*, 24, 8, 6; 7, 7.
3. Cf. *Summa*, 21, 2, 14.
4. *privative indeterminatum*
5. *negative indeterminatum*
6. Cf. *ibid.*, 21, 2, 6 and 8.

داشته باشد)، که به نظر می‌رسد توجیه خوبی برای انتقاد اسکوتوس از او باشد.[1] اسکوتوس اعتراض کرد که براساس دیدگاه هانری هر استدلالی از مخلوقات به وجود خدا باید سفسطه‌آمیز باشد؛ و در واقع معلوم است که اگر بر آن جنبه از اندیشهٔ هانری که اعتراض اسکوتوس به آن است تأکید شود، تنها راه حفظ شناخت فلسفی انسان از خدا عبارت از تصدیق به وجود تصوری «مقدم بر تجربه» از خداست که ناشی از تجربهٔ مخلوقات نباشد.

۱۱. گفته شد که هانری گنتی یک التقاط‌گرا بود و مواردی از این التقاط‌گرایی ارائه شد. درحالی‌که او با آموزهٔ تمایز واقعی مطرح‌شده از سوی ژیل رُمی (و حتی آموزهٔ قدیس توماس، هرچند به‌خصوص ژیل طرف حمله بود) به مخالفت برخاست و درحالی‌که از قبول امکان آفرینش از ازل سر باز زد و درحالی‌که نظریهٔ تومیستی تشخص را رد کرد، همچنین آموزهٔ ترکیب مادی ـ صوری عام در مخلوقات را رد کرد و تا آن‌جا که به موجودات مادی غیر از انسان مربوط می‌شد به مقابله با آموزهٔ کثرت صورت‌ها پرداخت. هانری در نخستین متفرقهٔ خود نظریهٔ توماسی وحدت صوری جوهری در انسان را پذیرفت، اما در دومین متفرقه نظر خود را تغییر داد و قائل به «صورت‌های جسمانی» در انسان شد. ازسوی‌دیگر درحالی‌که او نوع خاص و محدودی از اشراق را مسلم گرفت و درحالی‌که به برتری اختیار بر عقل معتقد بود، آرای زیادی از ارسطو اقتباس کرد و به‌شدت تحت تأثیر فلسفهٔ ابن سینا بود و، در آموزهٔ تشخص خود، بیشتر به متفکران نهضت اوکامی شباهت داشت تا به اسلاف خود. با وجود این، «التقاطی» نامیدن بی‌قیدوشرط یک فیلسوف دلالت بر این دارد که او به هیچ تألیفی نایل نشد و این‌که فلسفهٔ او مجموعه‌ای از اعتقادات انباشته از منابع گوناگون است. در مورد هانری گنتی، ارائهٔ چنین تصویری نامنصفانه است. مطمئناً نه آرای او همواره منسجم بود و نه اعتقادات و گرایش‌های فکری او همیشه با یکدیگر هماهنگ بودند؛ اما او قطعاً در اندیشهٔ مسیحی به سنت افلاطونی تعلق داشت و اقتباس‌های او از ارسطو و اندیشمندان ارسطویی، این حقیقت را تغییر نمی‌دهد. قدیس بوناونتورا نیز از ارسطو بهره برده بود، با وجود این آوگوستینی بود. گرایش اصلی هانری در مقام عالم مابعدالطبیعه تأسیس

1. Cf. *ibid.*, 21, 2, 17; 21, 2, *ad* 3.

مابعدالطبیعهٔ معقول، مابعدالطبیعهٔ ذوات، بود نه مابعدالطبیعهٔ امر عینی؛ و این او را به‌عنوان فیلسوف سنت افلاطونی متمایز می‌کند.

اما اگر هانری به سنت افلاطونی تعلق داشت، فیلسوفی مسیحی بود. از این‌رو کاملاً به آموزهٔ آفرینش اختیاری از عدم معتقد بود. او نکوشید تا موجود مخلوق را از مفهوم وجود استنتاج کند، و به خواست خود با اجتناب از ضروری‌دانستن آفرینش، مشترک معنوی‌بودن مفهوم وجود را در حکم نقطهٔ عزیمت استنتاج مابعدالطبیعی رد کرد. البته خود افلاطون هرگز درصدد استنتاجی «ایدئالیستی» از این نوع نبود، اما هانری، بر خلاف افلاطون یا هر فیلسوف یونانی بی‌دین دیگری، دارای تصوری واضح از آفرینش بود و بر وابستگی همهٔ مخلوقات به خدا اصرار داشت؛ با این اعتقاد که آن‌ها چیزی غیر از وابستگی‌شان به خدا نیستند. این عنصر غالب مسیحی در اندیشهٔ او وی را در سنت آوگوستینی قرار می‌دهد، سنتی که او آموزهٔ اشراق و آموزهٔ مفاهیم بالفعل فطری را، مفاهیمی که مستقل از بیرون‌اند، از آن اخذ کرد. ازسوی‌دیگر درحالی‌که او کوشید از آنچه که نقایص فلسفهٔ ابن سینا تلقی می‌کرد دوری کند، مابعدالطبیعهٔ او به‌شدت تحت تأثیر اندیشهٔ این فیلسوف مسلمان بود، به‌طوری‌که پروفسور ژیلسون در این مورد توانسته است از «آوگوستینوس‌گرایی ابن‌سینایی»[1] سخن بگوید. صرف‌نظر از آن حقیقت که هانری خدایی را که دارای فعل اشراق است (خدای آوگوستینوس) با عقل مفارق فعال ابن سینا یکی می‌گیرد («آشتی‌ای» که مختص هانری نبود)، آموزهٔ فطری‌انگاری تعدیل‌شدهٔ او بالطبع او را به مابعدالطبیعهٔ ذوات معقول متمایل ساخت نه به مابعدالطبیعهٔ امر واقع عینی؛ و او، مثل ابن سینا، به ذواتی که ممکن لحاظ شده‌اند، ذواتی که بالضروره از عقل فعال ناشی می‌شوند و بنابراین، دست‌کم فی‌نفسه، قابل استنتاج‌اند، واقعیت یا عینیت خاصی نسبت داد. اما وقتی مسئله به‌وجود، وجود انضمامی عالم خلقت، مربوط بود او می‌بایست با ابن سینا قطع رابطه کرده باشد. ابن‌سینا که ارادهٔ الهی و عقل فعال را تحت ضرورت واحدی می‌دید، پیدایش موجودات را برابر با پیدایش ذوات می‌پنداشت و عقول فرعی و ثانوی را سبب امتداد و فراگیری فعالیت علت نخستین و موجب انتقال از کلی به جزئی می‌دانست؛ اما هانری در مقام

---

1. *augustinisme avicennisant*

اندیشمندی مسیحی نمی‌توانست به این معتقد باشد. او باید آفرینش اختیاری و نیز آفرینش در زمان را می‌پذیرفت. او به خوبی دریافت که امر محسوس و عینی را نمی‌توان کاملاً معقول عرضه کرد، اگر کاملاً معقول‌کردن به معنای توضیح برحسب ذات و ماهیت باشد؛ و بنابراین او بین مابعدالطبیعه و طبیعیات، که هر یک نقطهٔ عزیمت و مراحل خاص خود را دارند، تمایزی قاطع برقرار کرد.

اما به‌رغم گرایش‌های افلاطونی و ابن سینایی موجود در اندیشهٔ هانری، او به معنایی در هموارکردن راه اصالت تسمیه سهیم بود. اصرار بر اشراق به‌آسانی به نوعی شکاکیت راجع به نیروی ذهن برای دستیابی به نظام مابعدالطبیعی مبتنی بر تجربه منجر می‌شود، درحالی‌که گرایش هانری به ساده‌سازی در هنگام بحث از عالم مخلوق (مثلاً با انکار هرگونه تمایز واقعی بین ذات و وجود و با نظریهٔ تشخیص که مستلزم ردّ واقع‌گرایی است) چه‌بسا، اگر فی‌نفسه لحاظ شود، منادی ساده‌کردن گرایش‌ها و مفهوم‌گرایی قرن چهاردهم باشد. البته این فقط یک جنبه از فلسفهٔ اوست و مهم‌ترین و مشخص‌ترین جنبه هم نیست، اما درهرحال جنبه‌ای واقعی است. اوکام اندیشهٔ هانری را براساس جنبه‌های دیگر آن مورد انتقاد قرار داد، اما این بدان‌معنا نیست که اندیشهٔ هانری بر جنبشی که اوکام چهرهٔ اصلی آن بود تأثیر نداشت. هانری را چهره‌ای «انتقالی» نامیده‌اند، که حلقهٔ واسط قرن‌های سیزدهم و چهاردهم است، و این را نمی‌توان انکار کرد، اما قبل از این‌که مکتب اوکام ظهور کند، دانز اسکوتوس، که به‌کرات هانری را مورد انتقاد قرار داد، همان طور که هانری از ژیل رُمی انتقاد کرده بود، درصدد عرضه و توجیه ترکیبی از آوگوستینوس‌گرایی و ارسطوگرایی برآمد و بدین‌ترتیب کوشید، به‌رغم مجادلات خود با هانری، به‌نحوی رضایت‌بخش آنچه راکه هانری به‌نحو رضایت‌بخشی به اتمام نرسانده بود به انجام برساند.

فصل چهل و پنجم

اسکوتوس - ۱

زندگی ــ آثار ــ روح فلسفهٔ اسکوتوس

۱. جان دانز اسکوتوس[1]، ملقب به «دکتر موشکاف»[2] در اسکاتلند، در ماکستون[3] از ولایت راکسبورو[4] شده) متولد شد و نام خانوادگی‌اش، دانز، در اصل از محلی در ولایت بِرویک[5] گرفته شده. این‌که او اهل اسکاتلند بود امروزه، نه‌تنها با توجه به این‌که در زمان او اسکاتلندی‌ها و ایرلندی‌ها را به‌هیچ‌وجه بدون فرق‌گذاری اسکوتوس[6] نمی‌نامیدند، بلکه همچنین به سبب کشف اسنادی که در اعتبار آن‌ها به سختی می‌توان تردید کرد، مسلم است. گرچه کشوری که در آن متولد شده معلوم است، اما تاریخ تولد او چندان مشخص نیست؛ احتمال می‌رود که در ۱۲۶۵ یا ۱۲۶۶ متولد شده باشد. او در ۱۲۷۸ به فرقهٔ «فقرای کوچک»[7] پیوست، در ۱۲۸۰ ملبس شد، و در ۱۲۹۱ رتبهٔ کشیشی گرفت.

---

1. John Duns Scotus
2. *Doctor Subtilis*
3. Maxton
4. Roxburgh
5. Berwick
6. Scoti
7. Order of Friars Minor

تاریخ مشهور مرگ او هشتم نوامبر ۱۳۰۸ است. او در کلن[1] از دنیا رفت و در کلیسای فرانسیسی آن شهر به خاک سپرده شد.

تاریخ‌های دورهٔ فعالیت علمی اسکوتوس به‌هیچ‌وجه یقینی نیستند، اما به نظر می‌رسد که پس از اقامت کوتاهی در آکسفورد، از ۱۲۹۳ تا ۱۲۹۶ در پاریس زیر نظر گونسالووس اسپانیایی[2] به تحصیل پرداخت. طبق نظر رایج، اسکوتوس سپس به آکسفورد رفت و آن‌جا بر کتاب جُمَل تفسیر نوشت و اثر آکسفوردی[3] را فراهم آورد که درس‌هایش در آکسفورد در تفسیر جُمَل بود. این حقیقت که اسکوتوس در کتاب چهارم اثر آکسفوردی فرمان سی‌ویکم ژانویهٔ ۱۳۰۴ پاپ بندیکتوس یازدهم[4] را نقل می‌کند استدلال قطعی علیه نظر رایج نیست، زیرا اسکوتوس قطعاً اصلاحاتی در آن اثر اعمال کرد و ملحقاتی به آن افزود.[5] او در ۱۳۰۲ به پاریس بازگشت و آن‌جا به تفسیر کتاب جُمَل پرداخت، اما در ۱۳۰۳ به سبب حمایت از هواداران پاپ علیه پادشاه فیلیپ زیبا از پاریس تبعید شد. جایی را که زمان تبعید خود گذرانید کاملاً معلوم نیست؛ گفته‌اند که آکسفورد، کلن، یا بولونیا بوده است. درهرحال، او در سال تحصیلی ۱۳۰۳-۱۳۰۴ در آکسفورد تدریس می‌کرد، در ۱۳۰۴ به پاریس بازگشت و در ۱۳۰۵ به دریافت دکتری الهیات نایل شد. ممکن است که دوباره به مدت کوتاهی به آکسفورد برگشته باشد، اما مطمئناً در پاریس بود و در تابستان ۱۳۰۷ که به کلن فرستاده شد مشغول نوشتن تفسیر بر کتاب جُمَل بود. در کلن تدریس را از سر گرفت؛ اما چنان‌که گذشت، در ۱۳۰۸ حدوداً در ۴۲ یا ۴۳ سالگی از دنیا رفت.

۲. نبودن اطلاعات قطعی دربارهٔ سیر دقیق زندگی اسکوتوس مایهٔ تأسف است، اما بیشتر از آن باید از عدم یقین نسبت به اصالت برخی آثار منسوب به او و در ویرایش لوک وادینگ[6] تأسف خورد. خوشبختانه اصالت کلی دو تفسیر بزرگ او بر کتاب جُمَل جای بحث ندارد؛ هرچند نه اثر آکسفوردی و نه جزوه‌های پاریسی[7] را در شکل مرسومشان نمی‌توان تماماً به اسکوتوس نسبت داد. بر متن اصلی اثر آکسفوردی، آن‌طور که

1. Cologne
2. Gonsalvus of Spain
3. *Opus Oxoniense*
4. Benedict XI
۵. گفته‌اند اسکوتوس، قبل و یا بعد از تدریس‌اش در آکسفورد، در کمبریج هم تدریس کرد.
6. Luke Wadding
7. *Reportata Parisiensia*

اسکوتوس به جا گذاشت («مراتب»[1] که از آن هیچ دستنوشته‌ای تاکنون پیدا نشده)، برخی شاگردان او که آرزوی تکمیل اثر استاد را داشتند شرح کامل اندیشهٔ او را افزودند، هرچند در دستنوشته‌های بعدی نسخه‌برداران کوشیده‌اند افزوده‌ها را متذکر شوند. وضعیت مشابهی هم راجع به یادداشت‌های پاریسی وجود دارد، زیرا در مورد آن‌ها هم میل به ارائهٔ توضیح کاملی از تعالیم اسکوتوس شاگردان استاد را به جمع‌آوری گزارش‌هایی ناقص از منابع مختلف رهنمون شد؛ بدون این‌که در کشف اصالت هر یک از آن‌ها و ارزش اجزای مختلف این تلفیق تلاشی جدی به عمل بیاورند. بنابراین، وظیفهٔ هیئت تعیین‌شده جهت نظارت بر ویرایش انتقادی آثار اسکوتوس وظیفهٔ آسانی نیست؛ هرچند تفسیرهای آکسفوردی و پاریسیْ اساس اندیشهٔ اسکوتوس را نمایان می‌سازند، هیچ تصویر قطعی و نهایی از آن اندیشه نمی‌توان به دست داد تا زمانی که از این تفسیرها ویرایشی انتقادی منتشر شود، به‌خصوص تا زمانی‌که اصل مراتب یا کتاب اسکوتوس[2] بدون افزوده‌ها منتشر شود.

اصالتِ دربارهٔ مبدأ اول[3] جای بحث ندارد، هرچند برهان‌های پدر چیگانوتّو[4] برای اثبات این‌که آن آخرین اثر اسکوتوس است و در کلن نوشته شده به نظر نمی‌رسد که براهین قاطعی باشند. مسائل متفرقه نیز اصیل است[5]، همان طور که مقابلات[6] چهل‌وششگانه (وادینگ فقط چهل‌تای آن را می‌شناخت، اما بالیک[7] شش‌تای دیگر پیدا کرد) و نُه کتاب نخست مسائل پیچیدهٔ کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو[8] اصیل‌اند. در مورد اصالت دربارهٔ نفس اختلاف نظر وجود دارد. پلستر معتقد بود که اصیل است، درحالی‌که لونگپره[9] کوشیده است عدم اصالت آن را ثابت کند؛ هرچند فلایگ[10] استدلال‌های او را ناکافی دانسته است. این اثر را امروزه عموماً، حتی خود لونگپره، اصیل می‌دانند. ازسوی‌دیگر، دستور نظری[11] را باید به توماس ارفورتی[12] نسبت داد، درحالی‌که دربارهٔ

1. *Ordinatio*
2. *Liber Scoti*
3. *De primo principio*
4. Father Ciganotto
5. P. Gloriexu: *La littérature quodlibétique,* t. 2 (Bibliothèque thomiste, 21), Paris, 1935.
6. *Collationes*
7. C. Balic
8. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis*
9. Longpré
10. Fleig
11. *Grommatica speculativa*
12. Thomas of Erfurt

مبدأ کائنات[1] هم اصالت ندارد و احتمال می‌رود که دست‌کم در قسمتی، انتحال گودفروای فونتنی[2] از مسائل مورد بحث عام باشد. متون مابعدالطبیعی[3] (احتمالاً از آنتوان آندره[4])، نتایج مابعدالطبیعی[5] و تفسیرهای طبیعیات و کائنات جوّ ارسطو نیز اصیل نیستند.

بدیهی است تعیین قطعی این‌که کدام یک از آثار اسکوتوس اصیل یا غیراصیل‌اند موضوع مهمی است. برخی آموزه‌هایی که مثلاً در کتاب دربارهٔ مبدأ کائنات دیده می‌شوند در آثار قطعاً اصیل او مشاهده نمی‌شوند، به‌طوری که اگر کسی می‌خواست اصالت کتاب را بپذیرد (گفته شد که اصالت آن اکنون مردود است) باید مفروض بگیرد که اسکوتوس ابتدا آموزه‌ای را تعلیم داده که بعد آن را رها کرده است، زیرا مسلماً در این فرض جای تردید نیست که اندیشهٔ او حاوی تناقضات آشکاری است. شاید ادعای تغییر عقیده در مورد آموزه‌ای بالنسبه کم‌اهمیت درحالی‌که واقعاً تغییری رخ نداده باشد اشتباه مهمی نباشد، حتی اگر به گزارشی غیردقیق از سیر نظری اسکوتوس منجر شود؛ اما مسئلهٔ اصالت یا عدم اصالت آن‌جاکه به رسالهٔ قضایا مربوط می‌شود دارای اهمیت بسیار است. نویسنده در این اثر اظهار می‌دارد که نمی‌توان اثبات کرد فقط یک مبدأ نهایی وجود دارد یا خدا لایتناهی است یا خدا عقل است، و غیره، زیرا این اظهارات، دست‌کم در نگاه نخست، در تناقض آشکار با تعالیم آثار قطعاً اصیل اسکوتوس هستند. پس اگر بناست کسی رسالهٔ قضایا را اصیل بداند یا باید مفروض بگیرد که اسکوتوس به تغییر موضع شگفت‌آوری دست زده است، یا وظیفهٔ دشوار تفسیر و تطبیق را به عهده بگیرد.

نخستین مخالفت با اصالت رسالهٔ قضایا حملهٔ پدر دو بالی[6] در سال ۱۹۱۸ بود و این مخالفت را پدر لونگپره ادامه داد. لونگپره استدلال کرد که تاکنون هیچ دستنوشته‌ای پیدا نشده که آشکارا این اثر را به اسکوتوس نسبت داده باشد، و این‌که تعالیم مندرج در این اثر برخلاف تعالیم مندرج در آثار قطعاً اصیل اسکوتوس‌اند، و این‌که اوکام و توماس ساتونی[7] که با الهیات طبیعی اسکوتوس مخالفت کردند هرگز این اثر را به او نسبت ندادند، و این‌که آموزهٔ موجود در رسالهٔ قضایا ماهیتاً نام‌گرایانه است و باید به مکتب

---

1. *De rerum principio*
2. Godfrey of Fontaines
3. *Metaphysica textualis*
4. Antoine André
5. *Conclusiones metaphysicae*
6. Father de Basly
7. Thomas of Sutton

اوکامی نسبت داده شود، و این‌که جان آو ردینگ[1]، که اسکوتوس را می‌شناخت، وقتی با این سؤال روبه‌روست که آیا وجود خدا را با نور طبیعی عقل می‌توان اثبات کرد یا نه، از آثار اصیل او نقل قول می‌کند اما از رسالهٔ قضایا یاد نمی‌کند. به نظر می‌رسید که این استدلال‌ها قانع‌کننده باشند و کلاً به مسئله خاتمه بدهند، تا زمانی‌که پدر بالیک در اعتراض به دیدگاه لونگپره دلایل دیگری اراده کرد. بالیک با اشاره به این‌که هیچ‌یک از استدلال‌های لونگپره اساساً بر شواهد درونی مبتنی نیستند، کوشید ثابت کند که نه‌تنها استدلال‌های مأخوذ از شواهد درونی قانع‌کننده نیستند، بلکه استدلال‌های خوبی بر پایهٔ شواهد بیرونی وجود دارند که نشان می‌دهند رسالهٔ قضایا واقعاً اثر اسکوتوس است. بدین‌ترتیب چهار دستنوشته صریحاً این اثر را به اسکوتوس نسبت می‌دهند، حال آن‌که در فصل چهارم دربارهٔ مبدأ اول کلمات «در نتیجه، البته در قضایا، فرض بر اعتبار است»[2] یافت می‌شود.

عبارت «البته در قضایا» نمی‌تواند افزودهٔ وادینگ باشد، زیرا در برخی دستنوشته‌ها وجود دارد. به‌علاوه، رسالهٔ قضایا را بسیاری، از جمله یوهانس کانونیکوس[3]، اسکوتوس‌گرای قرن چهاردهم، اثر اسکوتوس معرفی کرده‌اند. بعدها بودری[4] کوشید نشان دهد که حتی اگر برخی نظریات مندرج در رسالهٔ قضایا حاکی از روح نام‌گرایانه باشند، آموزه‌های بنیادی این اثر منشأ اوکامی ندارند؛ و ژیلسون (در اسناد تاریخ عقاید و ادبیات قرون میانه[5] ۱۹۳۷ـ۱۹۳۸) کوشید اثبات کند که شانزده قضیهٔ اول قضایا در تناقض با آثار قطعاً اصیل اسکوتوس نیستند. طبق نظر ژیلسون، اسکوتوس در رسالهٔ قضایا (به فرض این‌که اثر واقعاً از آنِ اسکوتوس باشد) در مقام فیلسوفی سخن می‌گوید که نشان می‌دهد عقل مستقل و بی‌یاور آدمی به چه چیزی می‌تواند دست یابد، درحالی‌که در اثر آکسفوردی، که اثری کلامی است، نشان می‌دهد که با مابعدالطبیعه‌ای که الهیات یاور آن است چه چیزی می‌توان به دست آورد. حتی اگر نتایج حاصله در رسالهٔ قضایا به نظر برسد که شبیه به نتیجه‌گیری‌های اوکام‌اند، روح و مضمون مختلف است، زیرا اسکوتوس بر این اعتقاد بود که الهی‌دان می‌تواند در باب وجود و صفات خدا دلایل

1. John of Reading
2. *In Sequenti, scilicet in Theorematibus, ponentur credibilia*
3. Joannes Canonicus
4. Baudry
5. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*

مابعدالطبیعی و برهانی ارائه دهد، درحالی‌که اوکام منکر این بود و فقط به ایمان متوسل می‌شد. ژیلسون در آخرین ویرایش (۱۹۴۴) اثر خود فلسفه در قرون میانه[1] مسئلهٔ اصالت یا عدم اصالت رسالهٔ قضایا را حل‌نشده رها می‌کند، اما تأکید می‌کند که اگر قضایا اثر اسکوتوس باشد، در تطبیق آموزهٔ آن با آموزهٔ اثر آکسفوردی مشکلی وجود ندارد. فیلسوف محض از وجود به معنای عام آن بحث می‌کند و هرگز نمی‌تواند از محرک اول، که اولین علت در زنجیرهٔ علت‌هاست اما درعین‌حال در این زنجیره هست، فراتر برود؛ او نمی‌تواند به تصوری از خدا دست یابد که فیلسوفی که الهی‌دان هم هست می‌تواند بدان نایل شود.

من در مورد صحت ادعای پروفسور ژیلسون کمی تردید دارم. اسکوتوس در تفسیر آکسفوردی [بر کتاب جُمَل] می‌گوید بسیاری از صفات ذاتی خدا را عالم مابعدالطبیعه می‌تواند دریابد[2]؛ او در هر دو تفسیر تأکید می‌کند که آدمی می‌تواند از راه طبیعت به شناخت خدا دست یابد، ولو نتواند «از راه طبیعت محض»[3] به شناخت حقایقی مثل حقیقت تثلیث نایل شود.[4] تصور این برایم سخت است که وقتی اسکوتوس می‌گفت آدمی می‌تواند «از راه طبیعت محض» به شناخت حقایقی راجع به خداوند دست یابد، به مابعدالطبیعه‌دانی می‌اندیشید که الهی‌دان هم هست. مطمئن نیستم که مقصود اسکوتوس محدودکردن شناخت فیلسوف محض از خدا به شناخت خدا در مقام محرک اول بوده باشد؛ او آشکارا می‌گوید که عالم مابعدالطبیعه بیش از «طبیعی‌دان» می‌تواند پیش برود.[5] به‌علاوه، به نظرم بسیار عجیب است که اسکوتوس، به فرض این که رسالهٔ قضایا اثر او باشد، در کتاب دربارهٔ مبدأ اول به اثبات این بپردازد که خدا یا مبدأ اول، مثلاً، عاقل است، و سپس در رسالهٔ قضایا اظهار کند که این حقیقت «معتبر» است و نمی‌توان آن را اثبات کرد. او مطمئناً تا حدی قلمرو عقل طبیعی را در خصوص خدا محدود کرد (او فکر نمی‌کرد که بتوان از راه عقل طبیعیْ برهان قاطعی بر قدرت مطلق خدا آورد)، اما از تفسیرها، از دربارهٔ مبدأ اول، و از مقابلات چنین به نظر می‌رسد که اسکوتوس بی‌هیچ شک و تردیدی الهیات طبیعی را ممکن می‌دانست؛ صرف‌نظر از این مسئله که آیا

---

1. *La philosophie au moyen âge*
2. *Ox.*, prol., 4, no. 32.
3. *ex puris naturalibus*
4. *Ibid.*, 1, 3, 1; Rep., 1, 3, 1; Rep., prol., 3, nos. 1 and 4.
5. *Rep.,* Prol., 3, 1.

فیلسوف الهی‌دان هم هست یا نه.[۱] البته اگر زمانی با قطع و یقین و با دلیل و بیّنهٔ خارجی اثبات می‌شد که رسالهٔ قضایا اثر اصیل اسکوتوس است، انسان می‌توانست برای توضیح تناقض ظاهراً آشکار بین رسالهٔ قضایا و سایر آثار اسکوتوس به نظریه‌ای مثل نظریهٔ پروفسور ژیلسون متوسل شود، اما دراین‌بین تصور می‌کنم تلاش بیش از حدی برای رفع اختلاف است که بگوییم هیچ تناقضی در کار نیست؛ و من بنا دارم در شرح الهیات طبیعی اسکوتوس رسالهٔ قضایا را نادیده بگیرم. اما، در عین نادیده‌گرفتن قضایا، می‌پذیرم که، چنان‌که پیشتر اشاره شد، در جریان اثبات رضایت‌بخش اصالت اثر، آدمی مجبور است همچون ژیلسون بگوید که اسکوتوس در آن اثر صرفاً به بررسی توانایی فیلسوف طبیعی (طبیعی‌دان) در تحصیل معرفت به خدا از راه طبیعت می‌پردازد. اما سخن من این است که تا اصالت رسالهٔ قضایا اثبات نشده باشد به نظر نمی‌رسد دلیل کافی و قانع‌کننده‌ای برای اثبات این امر وجود داشته باشد که عالم مابعدالطبیعه‌ای که دارای آثار مطمئناً اصیلی است بالضروره عالم مابعدالطبیعه‌ای است که دارای پیشینهٔ ایمانی است. بنابراین، به مقاصد عملی، رسالهٔ قضایا را غیراصیل تلقی خواهم کرد، اما بدون این‌که مدعی حل قطعی مسئله باشم یا ادعا کنم بر دلایلی که قبلاً سایر نویسندگان در ردّ مجعول‌بودن این اثر اقامه کرده‌اند دلایل دیگری می‌افزایم.

مسئلهٔ رسالهٔ قضایا را برای نشان‌دادن مشکلی که در تفسیر دقیق اندیشهٔ اسکوتوس وجود دارد قدری به‌تفصیل مورد بحث قرار دادم. حتی اگر کسی مدعی باشد که آموزه‌های رسالهٔ قضایا و اثر آکسفوردی متعارض نیستند، بلکه می‌توان آن‌ها را وفق داد، خود این توافق به تصویری از فلسفهٔ اسکوتوس منجر می‌شود که نمی‌تواند همان تصویری باشد که در نخستین آشنایی با اثر آکسفوردی به دست آمده است. همچنین، حتی اگر اصالت رساله اثبات نشده باشد و حتی اگر به نظر برسد که ردّ آن ترجیح دارد، سهولت شرح و توضیح معیار مطمئنی بر اصالت یا عدم اصالت نیست، و نمی‌توان، با توجه به تلاش‌های اخیری که برای اعادهٔ حیثیت این اثر شده است، این امکان را نادیده

---

۱. مینگس، با قبول رسالهٔ قضایا، می‌کوشد نشان دهد که اسکوتوس در این کتاب استدلال را به معنای دقیقاً ارسطویی آن، «استدلال از راه علت»، می‌داند. اگر بتوان این را اثبات کرد در این صورت بین رسالهٔ قضایا و آثار مطمئناً اصیل اسکوتوس هیچ تناقضی وجود نخواهد داشت. اما لونگپره به مقابله با چنین تفسیری از نویسنده برمی‌خیزد. ← Minges, vol. 2, pp. 29-30; Longpré, p. 109 (cf. Bibliography).

گرفت که شاید در آینده بتوان اصالت آن را قطعاً اثبات کرد، حتی اگر شواهد درونی خلاف آن را بگویند.

۳. از فلسفهٔ اسکوتوس تفسیرهای کلی متعددی ارائه شده است، که به‌ترتیب از تفسیر اسکوتوس به‌عنوان یک انقلابی، همچون پیشرو مستقیم اوکام و لوتر، تا تلاش بر کاستن از اختلافات شدید بین مکتب‌های اسکوتوس و توماس و تفسیر اسکوتوس به‌مثابهٔ ادامه‌دهندهٔ کار توماس امتداد دارد. نخستین تفسیر، تفسیر لاندری[1]، را، دست‌کم در شکل افراطی‌اش، می‌توان به‌عنوان تفسیری گزافه‌گو و تاحدودی بی‌پایه کنار گذاشت، درحالی‌که ازسوی‌دیگر نمی‌توان انکار کرد که اسکوتوس‌گرایی غیر از توماس‌گرایی است. اما آیا اسکوتوس را باید ادامه‌دهندهٔ سنت فرانسیسی دانست، سنتی که همزمان از ارسطو و از پیشینیان قرون وسطایی غیرفرانسیسی چیزهای زیادی را پذیرفته است؛ یا باید او را اندیشمندی به شمار آورد که سنت ارسطویی قدیس توماس را ادامه داد اما درعین‌حال آرای توماس را در پرتو آنچه خودش حقیقت تلقی می‌کرد تصحیح کرد؛ یا باید او را صرفاً اندیشمند مستقلی دانست که درعین‌حال، همان‌طور که برای هر فیلسوفی لازم است، دربارهٔ مسائل مطرح و بحث شده، بر اندیشمندان پیشین متکی بوده است؟ پاسخ به این سؤال آسان نیست و هر کوشش برای پاسخ به آن، قطعاً باید تا زمان انتشار ویرایش انتقادی آثار اسکوتوس به تعویق بیفتد، اما به نظر می‌رسد که در هر یک از اظهارات پیشین حقیقتی وجود دارد. در واقع اسکوتوس مجتهدی فرانسیسی بود، و حتی اگر تعدادی از آموزه‌هایی را که معمولاً به‌طور مشترک مورد اعتقاد اندیشمندان فرانسیسی پیشین بوده است کنار گذاشته باشد، مطمئناً خودش را مؤمن به سنت فرانسیسی می‌دانسته است. به‌علاوه، هر چند اسکوتوس مطمئناً دیدگاه‌های توماس را دربارهٔ مطالب مهم مورد انتقاد قرار داد، باز می‌توان او را ادامه‌دهندهٔ کار ترکیبی‌ای دانست که قدیس توماس خود را وقف آن کرده بود. بالاخره این‌که، اسکوتوس مطمئناً اندیشمندی مستقل بود، اما درعین‌حال براساس مبانی از قبل موجود به بیان و تدوین آرا پرداخت. ولی هرچند اسکوتوس‌گرایی مستلزم جدایی کامل از گذشته نبود، عاقلانه این است که فقط بر جنبه‌های نسبتاً اصیل و مستقل آن تأکید کنیم و بدین‌ترتیب به اختلاف بین اسکوتوس‌گرایی و سایر نظام‌ها جلب توجه کنیم.

1. Landry

در واقع اندیشهٔ اسکوتوس، در برخی جنبه‌ها، ادامهٔ سنت آوگوستینی ـ فرانسیسی بود؛ مثلاً در آموزهٔ تقدم اراده بر عقل، همچنین در پذیرش کثرت صورت‌ها، و در به‌کارگیری برهان آنسلمی بر وجود خدا. به علاوه ثابت شده است که «تمایز صوری واقعی»[1] ابداع اسکوتوس نیست، بلکه برخی اندیشمندان فرانسیسی پیشین از آن استفاده کرده‌اند. باوجوداین، اسکوتوس غالباً در مورد عناصری که از سنت اخذ کرده است اصرار و تأکید خاصی دارد. مثلاً او در بحث خود از نسبت اراده با عقل به‌جای محبت بر اختیار تأکید داشت، هرچند درست است که به تقدم محبت بر معرفت معتقد بود؛ تقدمی که ارتباط زیادی با این نظریهٔ او داشت که اصل برتر عملی این است که خدا را باید بیش از هر چیزی دوست داشت. همچنین هرچند او برهان آنسلمی، به‌اصطلاح «برهان وجودی»، را مورد استفاده قرار داد، آن را همچون برهانی که منتج به وجود خدا باشد نپذیرفت و معتقد بود که نه‌تنها باید آن را قبل از این که بتواند به‌نحو قابل استفاده‌ای به‌کار رود «تغییر شکل داد»، بلکه حتی در این صورت هم آن استدلال برهانی برای اثبات وجود خدا نیست، زیرا یگانه استدلال‌هایی که اثبات‌کنندهٔ وجود خدا هستند «مؤخر از تجربه»اند.

اما اگر اسکوتوس از برخی جنبه‌ها سنت آوگوستینی ـ فرانسیسی را ادامه داد، از جنبه‌های دیگر از این سنت فاصله گرفت. کاملاً روشن نیست که آیا او ترکیب مادی‌ـصوری فرشتگان را تعلیم می‌داد یا نه، اما نظریهٔ «عقول بذری» و نظریهٔ اشراق خاص عقل آدمی را به‌عنوان آرای غیرضروری صریحاً رد کرد، درحالی‌که برخلاف قدیس بوناونتورا در مفهوم خلق از ازل هیچ تناقضی نمی‌دید؛ گرچه در این خصوص از توماس مرددتر سخن می‌گوید. بنابراین، تأثیر ارسطوگرایی در اسکوتوس‌گرایی نافذتر از تأثیر آن در فلسفهٔ بوناونتورا بوده است و به‌خصوص باید به نفوذ ابن سینا اشاره کرد. مثلاً اسکوتوس تأکید می‌کند که موضوع عالِم مابعدالطبیعه موجود بماهو موجود است و به‌نظر می‌رسد که در تأکیدش بر این مطلب، همانند بحث او از مسئلهٔ خدا، تحت تأثیر این فیلسوف اسلامی است که نامش بسیار در آثار اسکوتوس تکرار می‌شود. درست است که خود ارسطو گفته بود مابعدالطبیعه، یا به عبارت دقیق‌تر فلسفهٔ اولیٰ، دانش

1. distinctio formalis a parte rei

موجود بماهو موجود است، اما مابعدالطبیعهٔ ارسطویی عملاً حول آموزهٔ علت‌های چهارگانه متمرکز می‌شود، درحالی‌که اسکوتوس به‌تفصیل از مفهوم و ماهیت موجود بحث می‌کند و گرایش او بدان، ظاهراً، تا حدودی از ابن سینا سرچشمه گرفته است. به‌طور مثال، بحث اسکوتوس از کلیات نیز کم‌وبیش متأثر از ابن سینا بود.

باوجوداین، حتی اگر اسکوتوس بیش از بوناونتورا به ارسطو و مفسران او مدیون باشد و حتی اگر در تأیید فلان یا بهمان نظریه به مرجعیت ارسطو متوسل می‌شود، بسیار بعید است که تابع صرف «الفیلسوف» باشد؛ فیلسوفی که در نقادی او تردیدی به خود راه نمی‌دهد. اما جدای از موارد انتقادی خاص، به‌اصطلاح منبع الهام فلسفی اسکوتوس غیر از منبع الهام فلسفی ارسطو بوده است. به نظر او تصور خدا به‌مثابهٔ محرک اول تصور بسیار ناقصی بود، زیرا محرک اول فراتر از عالم طبیعت نمی‌رود و به وجود متعالی لایتناهیٰ که همهٔ موجودات متناهی ذاتاً به او وابسته‌اند دست نمی‌یابد. همچنین، نتیجهٔ آموزهٔ اخلاقی اسکوتوس این است که اخلاق ارسطویی لزوماً ناقص است، زیرا مفهوم تکلیف که به ارادهٔ الهی وابسته است در اخلاق ارسطویی وجود ندارد. البته می‌توان گفت که هر فیلسوف مسیحی آرای ارسطو را در این‌گونه امور ناقص و نارسا خواهد یافت و این‌که قدیس توماس مجبور بود نظام ارسطو را با آرای آوگوستینوس تکمیل کند؛ اما مطلب این است که اسکوتوس از مسیر «توضیح» ارسطو یا «تطبیق» اعتقادات او با آنچه خود او حقیقت تلقی می‌کرد خارج نشد. به‌طور مثال ، ازآن‌جا که فلسفهٔ اخلاق به معنای دقیق کلمه در مکتب اسکوتوس وجود دارد بعید است که وابستگی آن به مکتب ارسطو یا اقتباس آرائی از آن چشمگیر باشد.

توصیف تلقی اسکوتوس از توماس در سال‌های اخیر از جنبهٔ نسبتاً متفاوتی، نسبت به آنچه در گذشته گاه توصیف می‌شد، بوده است؛ گرایشی، نه غیرطبیعی، به کم کردن فاصلهٔ او با تومیسم وجود داشته است. برای مثال گفته شده که او در مباحثات خود غالباً اندیشمند دیگری مثل هانری گِنتی را در نظر دارد. البته این کاملاً درست است، اما این حقیقت باقی است که او بارها با آوردن استدلال‌های توماس و ردکردن آن‌ها مواضع توماسی را مورد نقادی قرار می‌دهد. اما گذشته از حقانیت یا عدم حقانیت این یا آن انتقاد خاص، انتقاد اسکوتوس مطمئناً به صِرف انتقاد نیست. اگر او، برای مثال، بر نوعی شهود عقلانی شیء منفرد اصرار می‌کرد و اگر بر واقعیت «طبیعت مشترک» تأکید

داشت، بدون این‌که به واقع‌گرایی افراطی نخستین فیلسوفان قرون وسطا گرفتار شود، کار او فقط به این دلیل نبود که متفاوت با توماس باشد، بلکه به این دلیل بود که او، به اعتقاد خود، از عینیت معرفت دفاع کند. بر همین قیاس، اگر او بر تک‌معنایی‌بودن مفهوم وجود تأکید داشت، این کارش بدان‌جهت بود که برای احتراز از گنوسیه او آموزهٔ خود را مطلقاً ضروری تلقی می‌کرد، یعنی برای حفظ ویژگی عینی الهیات طبیعی بود. اگر او از «تمایز صوری واقعی» استفادهٔ وسیعی کرده است، فقط به این دلیل نبود که هوشمندی خود را نشان دهد، هرچند او مطمئناً هوشمند و گاهی اندیشمندی پیچیده و اهل جدل بود، بلکه به این جهت بود که او دریافت چنان استفاده‌ای به‌واسطهٔ واقعیات و مرجع عینی مفاهیم ما ضرورت یافته است. پس تا آن‌جا که اسکوتوس را می‌توان وارث توماس یا ادامه‌دهندهٔ تومیسم به حساب آورد باید تصدیق کرد که او کوشید آنچه را که، درست یا غلط، نقایص و گرایش‌های خطرناک در فلسفهٔ توماسی می‌دانست تصحیح کند.

بهتر است که اهتمام اسکوتوس به دفاع نظری از عینیت معرفت آدمی و خصوصاً الهیات طبیعی را به یاد داشته باشیم، زیرا فهم این دغدغهْ تعدیل‌کنندهٔ این گرایش است که او را غالباً نقادی ویرانگر ببینیم. درست است که اسکوتوس در نظر خود دربارهٔ اجزای سازندهٔ برهان تا حدودی جدی بود و نمی‌پذیرفت که برهان‌های اقامه‌شده برای، مثلاً، جاودانگی نفْس قانع‌کننده و روشنگرند؛ با این‌همه فلسفهٔ او یکی از بزرگ‌ترین فلسفه‌های ترکیبی قرون وسطا، تلاشی سازنده و اندیشه‌ای مثبت، باقی خواهد ماند. به‌علاوه، همان‌طور که می‌توان از استمدادهایی که از خدا دارد فهمید و گاهی در آثار او نمایان است و نمی‌توان آن‌ها را به‌سادگی به‌عنوان عادت ادبی کنار گذاشت، فلسفهٔ او دارای منبع الهام دینی بود.

باوجوداین، اگر کسی مکتب اسکوتوس را در جایگاه خود به‌مثابهٔ مرحله‌ای از پیشرفت اندیشهٔ قرون وسطایی بداند، انکار این بیجا خواهد بود که مکتب اسکوتوس عملاً به برانگیزاندن جنبش انتقادی قرن چهاردهم کمک کرد. آن‌گاه که اسکوتوس مدعی بود که برخی از صفات الهی را نمی‌توان با عقل طبیعی اثبات کرد و آن‌گاه که منکر برهانی‌بودن دلایل اقامه‌شده برای جاودانگی نفس آدمی بود، قصد او تضعیف فلسفهٔ ایجابی نبود، بلکه، با نظر به این مطلب از منظر صرفاً تاریخی، نقادی‌های او آشکارا راه را برای نقادی‌های بسیار ریشه‌ای‌تر اوکام هموار کرد. این که اوکام با مکتب اسکوتوس

خصومت داشت حقیقتاً به مطلب مورد بحث ربطی ندارد. به همین‌نحو، هرچند کاملاً غلط است که اسکوتوس کل قانون اخلاقی را به انتخاب تحکمی ارادهٔ الهی وابسته کرد، نمی‌توان انکار کرد که در فلسفهٔ او عناصر اختیارگرایی راه را برای اقتدارگرایی اوکام هموار کردند. مثال آن آموزهٔ تکلیف اخلاقی او و این ادعای اوست که احکام ثانوی ده فرمان[1] به معنای دقیق کلمه به قانون طبیعی تعلق ندارند و در موارد خاصی در معرض خواست الهی قرار دارند. سخن من این نیست که مکتب اوکام فرزند مشروع مکتب اسکوتوس است، بلکه فقط این است که پس از حصول تلفیق عالی و قرون وسطایی تومیسم، فقط کار عقل انتقادی یا کارکرد انتقادی فلسفه مورد انتظار بود، و این‌که استفادهٔ محدود و جدید اسکوتوس از نقادیْ راه را، در واقع، برای نقادی ریشه‌ای و ویرانگری که مشخصهٔ مکتب اوکام است هموار کرد. این‌گونه داوری تاریخی ضرورتاً به این معنا نیست که نقادی اسکوتوس موجه نبود و نقادی ریشه‌ای اندیشمندان بعدی ناموجه بود. داوری در این مورد بر عهدهٔ فیلسوف است نه کار مورخ. البته اگر ثابت می‌شد که رسالهٔ قضایا اصیل است، فقط به‌درد این می‌خورد که بر جنبهٔ انتقادی مکتب اسکوتوس تأکید کند.

پس در نهایت، فلسفهٔ اسکوتوس هم ناظر به گذشته و هم ناظر به آینده است. فلسفهٔ اسکوتوس در مقام نظامی ایجابی و سازنده به قرن سیزدهم تعلق دارد؛ قرنی که شاهد فلسفهٔ بوناونتورا و، مهم‌تر از آن، فلسفهٔ توماس بود. اما فلسفهٔ اسکوتوس، در جنبه‌های انتقادی و در عناصر اراده‌باورانه‌اش، گرچه این جنبه در پیوند با سنت آوگوستینی ـ فرانسیسی بود، ناظر به آینده و قرن چهاردهم است. پیروزی مهارت جدلی و تفکر دقیق و صبورانهٔ فلسفهٔ اسکوتوس کار مردی است که، هرچند از سنت اشباع شده بود، اندیشمندی قدرتمند، پرشور، و اصیل بود؛ مردی که در واقع به آخرین دورهٔ «فلسفهٔ جزمی» تعلق داشت اما درعین‌حال پیام‌آور جنبش جدید بود.

---

1. decalogue

فصل چهل‌وششم

اسکوتوس ـ ۲: شناخت

نخستین موضوع عقل آدمی ـ چرا عقل وابسته به خیال است ـ ناتوانی نفس بر شهود خویشتن در این جهان ـ درک عقلانی شیء فردی ـ آیا الهیات یک علم است؟ ـ شناخت ما بر تجربهٔ حسی مبتنی است، و برای فعالیت عقلانی به اشراق خاصی نیاز نیست ـ شناخت شهودی و انتزاعی ـ استقرا

۱. نخستین موضوع طبیعی عقل ما وجود بماهو وجود است و از این نتیجه می‌شود که هر موجودی، هر چیزی که معقول باشد، در قلمرو عقل جای مـی‌گیرد.[1] اسکـوتوس، علاوه بر براهین دیگر، برهانی را می‌آورد که از ابن سینا گرفته شده، مبنی بر این‌که اگر وجود نخستین موضوع عقل نباشد آن را می‌توان برحسب چیزی نهایی‌تر توصیف کرد یا توضیح داد؛ که این هم غیرممکن است. اما اگر وجود بماهو وجود موضوع طبیعی عقل

1. *Ox.*, prol., q. 1.

باشد و اگر بناست که وجود دربردارندهٔ هر موضوع معقولی باشد، آیا از این‌جا لازم نمی‌آید که وجود لایتناهی، یعنی خدا، موضوع طبیعی عقل آدمی باشد؟ به یک معنا پاسخ باید مثبت باشد، زیرا وجود شامل وجود نامتناهی و وجود متناهی است، اما نتیجه نمی‌شود که آدمی دارای شناختی طبیعی و مستقیم از خداست، زیرا عقل آدمی در حالت کنونی خود مستقیماً متوجه محسوسات است. ولی اسکوتوس می‌گوید اگر از نخستین موضوع عقل سخن می‌گوییم کار عاقلانه این است که آنچه راکه نخستین موضوع عقل من‌حیث‌هی است به‌عنوان نخستین موضوع به آن نسبت دهیم، نه آنچه را که نخستین موضوع عقل در این یا آن مورد خاص است. برای مثال، نمی‌گوییم که نخستین موضوع و متعلق بینایی آن چیزی است که چشم می‌تواند در روشنایی شمع ببیند؛ اما آنچه راکه فقط به‌عنوان نیرو یا قوه موضوع و متعلق آن است به‌عنوان نخستین موضوع و متعلق به آن نسبت می‌دهیم.[1] بنابراین حتی اگر آدمی در حالت کنونی خود «انسان سالک»[2] قبل از هر چیزی به شناخت مخلوقات دست یابد به این معنا نیست که نخستین موضوع مناسب عقل او وجود بماهو وجود نیست. می‌توان افزود که مقصود این آموزه این نیست که عقل آدمی دارای توانایی طبیعی شناخت خود ذات الهی یا اشخاص الهی در تثلیث است، زیرا مفهوم کلی (و تک‌معنایی) وجود شامل «این ذات خاص بماهو خاص» نیست، درحالی‌که مخلوقات تصویرهایی چنان کامل از خدا نیستند که ذات الهی را آن‌گونه که فی‌نفسه هست آشکار سازند.[3] ذات الهی من‌حیث‌هی که طبیعتاً و ذاتاً حرکت می‌دهد، فقط موضوع و متعلق طبیعی عقل الهی است؛ عقل آدمی فقط به‌واسطهٔ اراده و فعالیت اختیاری خدا، و نه با توانایی طبیعی عقل آدمی، می‌تواند آن را بشناسد.

اما اگر اسکوتوس با تعیین وجود بماهو وجود به‌عنوان نخستین موضوع مناسب عقل آدمی یقیناً شناخت فراطبیعی و طبیعی را خلط نکرد، مطمئناً به همان اندازه مقصود او ردّ دیدگاه توماس، یا آنچه دیدگاه توماس می‌دانست، در باب نخستین موضوع و متعلق

---

1. *Ibid.,* 1, 3, 3, no. 24.   2. homo viator

3. *Ox.,* 3, 2, 16, cf. *Quodlibet* 14:

Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis.

(نفس، بدون کمال طبیعی خود، چگونه تواند به تثلیث اشخاص در خدا معرفت یابد.)

ذهن آدمی بود. توماس اعتقاد داشت[1] که موضوع و متعلق طبیعی عقل آدمی ذات شیء مادی است، که وقتی از مادهٔ منفرد انتزاع می‌شود برای عقل معقول می‌گردد. برای عقلِ مَلَکیْ طبیعی است که ذواتی را که وجودشان در ماده نیست بشناسد، اما عقل آدمی نمی‌تواند این کار را در حالت کنونی خود، وقتی متحد با بدن است، انجام دهد. و حالت طبیعی عقل آدمی متحدبودن با بدن است؛ و جدایی از بدن «غیرطبیعی»[2] است. بدین‌ترتیب توماس استدلال می‌کند که، تا آن‌جا که موضوع و متعلق طبیعی عقل آدمی صورت شیء مادی است و تا آن‌جا که ما این نوع صورت را با انتزاع آن از «خیال» می‌شناسیم، عقل آدمی برای این که به شناخت دست یابد بالضروره به خیال و بنابراین به تجربهٔ حسی وابسته است.[3] اسکوتوس[4] توماس را این‌گونه تفسیر می‌کند که او تعلیم می‌دهد ماهیت یا ذات، که از راه انتزاع از خیال معلوم شده، نخستین موضوع و متعلق عقل آدمی است که نه‌تنها به‌عنوان موجود در حالتی معیّن، یعنی در حیات دنیوی، بلکه در طبیعت خود به‌عنوان نوع معیّنی نیرو یا قوه لحاظ می‌شود؛ و او پاسخ می‌دهد که این نظر از یک الهی‌دان، انسانی که حیات اخروی و آموزهٔ سعادت ازلی را می‌پذیرد، غیرقابل دفاع است. نفس در ملکوتْ موجودات غیرمادی را مستقیماً می‌شناسد. حال، عقل همان قدرتی را که در زمین داشت در ملکوت هم حفظ می‌کند. بنابراین اگر عقل بتواند در ملکوت موجودات غیرمادی را بشناسد نمی‌توانیم بگوییم که نخستین موضوع و متعلق آن ذات شیء مادی است. اگر عقل را به‌مثابهٔ یک قدرت بگیریم، نخستین موضوع و متعلق عقل باید شامل موجودات غیرمادی و مادی باشد، حتی اگر در این جهان عقل نتواند موجودات غیرمادی را مستقیماً بشناسد. محدودبودن عقل در این جهان به نوع خاصی از موضوعات باید امری ثانوی باشد نه اولی. اگر گفته شود که عقل در ملکوت در تعالی است به‌طوری‌که می‌تواند موجودات غیرمادی را مستقیماً بشناسد، اسکوتوس پاسخ می‌دهد که این شناخت یا فراتر از قدرت عقل است یا فراتر نیست. اگر فراتر نباشد، پس نخستین موضوع و متعلق عقل «با قدرت طبیعی»[5] خود نمی‌تواند ماهیت شیء مادی باشد، درحالی‌که، اگر فراتر باشد، در این صورت عقل در ملکوت به

1. *S. T.* 1a, 12, 4.
2. *praeter naturam*
3. Cf. *ibid.,* Ia, 85, 1.
4. *Ox.,* 1, 3, 3, nos. 1ff.
5. *ex natura potentiae*

قدرت دیگری تبدیل می‌شود، که مطمئناً توماس قصد تعلیم آن را ندارد.

اسکوتوس همچنین استدلال می‌کند که اگر دیدگاه توماس صحیح بود، علم مابعدالطبیعی برای عقول ما غیرممکن می‌شد، زیرا مابعدالطبیعه دانش وجود بماهو وجود است. اگر نخستین موضوع عقل آدمی ذات شیء مادی بود، شناخت عقل از وجود بماهو وجود نمی‌توانست بیش از قدرت بینایی باشد که نمی‌تواند به فراتر از موضوع و متعلق طبیعی خود، رنگ و نور، برود.[1] اگر دیدگاه تومیستی درست بود، مابعدالطبیعه یا غیرممکن می‌بود، درصورتی‌که معنای خاص آن در نظر باشد، یا برتر از طبیعیات نمی‌بود. خلاصه «به نظر نمی‌رسد که محدودکردن عقل، همچون یک قدرت، به شیء محسوس شایسته باشد، زیرا عقل فقط با نحوهٔ شناختش بر حواس برتری دارد نه با موضوع و متعلق‌اش».

ازآن‌جاکه اسکوتوس همچنین معتقد است[2] در عقل آدمی میلی طبیعی به شناخت مشخص «علت» وجود دارد و این‌که میل طبیعی نمی‌تواند بیهوده باشد، و چون او نتیجه می‌گیرد که بنابراین، نخستین موضوع و متعلق عقل نمی‌تواند اشیای مادی‌ای باشد که معلول علت غیرمادی‌اند، شاید چنین به نظر برسد که او در تناقض با این ادعای خود است که ما نمی‌توانیم شناخت طبیعی از ذات الهی داشته باشیم؛ باید به خاطر داشت که او انکار نمی‌کند که عقل آدمی در حالت کنونی‌اش دامنهٔ محدودی دارد، ولی تأکید می‌کند که موضوع و متعلق قدرت در وضعیت خاص نباید با موضوع و متعلق قدرتِ فی‌نفسه خلط شود. به علاوه، او به این نپرداخت که تحلیلی از وجود بماهو وجود می‌تواند شناختی از ذات الهی، آن‌گونه که فی‌نفسه هست به دست دهد، زیرا حتی اگر وجودْ نخستین و کامل‌ترین موضوع و متعلق عقل آدمی باشد، نتیجه نمی‌شود که ما تصور خود از وجود را از راهی غیر از انتزاع حاصل می‌کنیم. به‌طورکلی می‌توانیم بگوییم که اسکوتوس تبیین ارسطویی انتزاع را پذیرفت، هرچند دریافت که عقل‌های فعال و منفعل دو نیروی متمایز نیستند، بلکه دو جنبه یا نقش یک نیروی واحدند.[3]

۲. در خصوص این‌که چرا عقل آدمی در حالت کنونی خود، یعنی در این جهان، به خیال وابسته است، اسکوتوس اظهار می‌دارد که علت آن همان نظامی است که حکمت

1. *Ox.,* 1, 3, 3, nos. 1ff. 2. *Ibid.,* 1, 3, 3, no. 3. 3. *De Anima,* 13.

الهی برپا ساخته است، یا به‌عنوان کیفر گناه نخستین، یا «با توجه به فعالیت هماهنگ قوای گوناگون ما»[1] ـ احساس و تخیل شیء فردی را ادراک می‌کنند و عقلْ ذات کلی شیء را ادراک می‌کند ـ و یا در غیراین‌صورت به‌سبب ناتوانی ما[2]. او تکرار می‌کند که عقل در وضع کنونی خود مستقیماً فقط با چیزی که قابل تخیل یا احساس است تحریک می‌شود و دلیل آن شاید عدالت تنبیهی («شاید به سبب گناه، پنداری آوگوستینوس چنین می‌گوید»)[3] یا علتی طبیعی باشد، ازآن‌جاکه نظم و هماهنگی قوا تا جایی که به وضع کنونی مربوط می‌شود مستلزم آن است. پس «طبیعت» در این‌جا به معنای طبیعت در حالت یا وضعیت خاصی است و نه طبیعتی که مطلق لحاظ شده باشد ـ اسکوتوس بر این مطلب اصرار دارد.[4] این تبیینی کاملاً قانع‌کننده یا چندان واضح و قطعی نیست؛ اما آنچه‌که نظر اسکوتوس دربارهٔ آن کاملاً روشن است این است که عقل، اگر مطلق لحاظ شود، قوهٔ وجود بماهو وجود است و او آنچه راکه آموزهٔ توماسی تلقی می‌کند قاطعانه رد می‌کند. این‌که آیا اسکوتوس در تفسیر خود از توماس منصف است یا نه مطلب دیگری است. گاهی توماس صریحاً می‌گوید که وجود شایسته‌ترین موضوع و متعلق عقل است.[5]

اما این درست است که توماس بر ویژگی طبیعی ضرورت «تبدیل به صور خیالی»[6] اصرار دارد و دلیل می‌آورد که اگر این ضرورت صرفاً نتیجهٔ اتحاد با بدن بود و نه طبیعی برای خود نفس به این منجر می‌شد که اتحاد نفس و بدن برای خیر بدن، و نه خیر نفس، روی دهد، زیرا دست‌وبال نفس در اعمال طبیعی خود به‌واسطهٔ اتحادش با بدن بسته خواهد شد. اسکوتوس، با تأکید بر این جنبه از آموزهٔ توماسی، نتیجه گرفت که تومیسم در توجیه امکان علم مابعدالطبیعی، از نظر منطقی، ناتوان است.

۳. دیدگاه اسکوتوس دربارهٔ نخستین موضوع و متعلق عقل آدمی طبعاً بر بحث او از مسئلهٔ مورد اختلاف شناخت نفس از خود تأثیر داشت. طبق نظر توماس آکوئینی، نفس در حالت کنونی خود، که حالت طبیعی آن است، از راه تصوراتی که از اشیای محسوس

1. *propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando*

2. *ex infirmitate*

3. *forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere.*

4. Cf. *Ox.*, 1, 3, 3, no. 24; 2, 3, 8, no. 13.

5. As in *S.T.*, Ia, 5, 2, for instance.

6. *conversio ad phantasma*

انتزاع می‌شوند به شناخت دست می‌یابد؛ و او از این نتیجه می‌گیرد که نفس از ذات خود دارای هیچ شناخت مستقیمی نیست، بلکه فقط غیرمستقیم، با تأمل در اعمالی که مفاهیم را به‌واسطهٔ آن‌ها انتزاع می‌کند و اشیا را با آن مفاهیم می‌شناسد، به شناخت از خود دست می‌یابد.[1] اما اسکوتوس معتقد بود که هرچند نفس در این جهان عملاً شهود مستقیم از خود ندارد، متعلق طبیعی تأمل و تعقل خویش است و «اگر مانعی نداشت» عملاً خود را شهود می‌کرد.[2] او در ادامه به علت‌های این منع که قبلاً ذکر شد می‌پردازد. بنابراین، اختلاف بین اسکوتوس و توماس مربوط به تبیین واقعیت است نه خود واقعیت. هردو قبول دارند که نفس در این جهان فاقد شهود مستقیم از خود است؛ اما درحالی‌که توماس این حقیقت را با حمله به دیدگاه افلاطونی رابطهٔ نفس با بدن برحسب طبیعت نفس آدمی توضیح می‌دهد، اسکوتوس آن را نه برحسب طبیعت نفس، که مطلق لحاظ می‌شود، بلکه با توجه به وجود مانع توضیح می‌دهد و حتی می‌گوید که مانع می‌تواند ناشی از گناه باشد و در تأیید این سخن از آوگوستینوس نقل‌قول می‌کند. نگرش توماس ناشی از قبول علم‌النفس ارسطویی است، درحالی‌که موضع اسکوتوس را می‌توان با سنت آوگوستینی مرتبط دانست. در این باب نباید اسکوتوس را نوآور یا انقلابی یا نقاد ویرانگر تومیسم، بلکه بیشتر مدافع سنت آوگوستینی ـ فرانسیسی، تلقی کرد.

۴. دیدیم که اسکوتوس آموزهٔ خود راجع به نخستین متعلق عقل را برای حفظ و توجیه مابعدالطبیعه ضروری می‌دانست. او همچنین آموزهٔ درک عقلانی از شیء فردی را برای حفظ عینیت شناخت آدمی ضروری شمرد. طبق نظر توماس[3] عقل نمی‌تواند شیء مادی منفرد را مستقیماً بشناسد، زیرا عقل فقط از راه انتزاع کلی از ماده، یعنی اصل تشخص، به شناخت دست می‌یابد. اما او می‌پذیرد که ذهن دارای شناختی غیرمستقیم از اشیای فردی است، زیرا عملاً نمی‌تواند کلی انتزاع‌شده را جز از راه «تبدیل به صور خیالی» بشناسد. تخیل همواره نقش خود را ایفا می‌کند و تصویر، تصویر شیء فردی است؛ اما موضوع و متعلق نخست و مستقیم شناخت عقلانی، کلی است.

اسکوتوس از قبول این آموزهٔ توماسی سر باز زد. ردّ شدید آموزه‌ای که غلط و حتی

1. Cf. *ibid.*, Ia, 87, 1. 2. *Ox.*, 2, 3, 8, no. 13. 3. *S.T.*, Ia, 36, 1.

بدعت‌آمیز خوانده شده (براساس این‌که رسولان معتقد بودند یک انسان مرئی، ملموس، و منفردْ خدا بود) مبنایش اثری نامعتبر، یعنی دربارهٔ مبدأ اول، است، اما آثار اصیل اسکوتوس موضع اخیر را کاملاً روشن می‌کنند. او به‌طورکلی تبیین ارسطویی انتزاع را می‌پذیرد، اما اصرار دارد که عقل دارای شهود اولیهٔ مبهمی از شیء فردی است. اصل او این است که قوهٔ عالی به آنچه قوهٔ دانی درک می‌کند علم دارد، هرچند شناخت قوهٔ عالی از شیء کامل‌تر از شناخت قوهٔ دانی از شیء است، به‌طوری که عقل، که در ادراک همکاری دارد، شیء فردی را که از راه حواس درک می‌شود به‌نحو شهودی می‌شناسد. عقل قضایای محتمل‌الصدق و دلایل آن‌ها را می‌داند؛ و این‌گونه قضایا به اشیای فردی‌ای مربوط می‌شوند که موجودبودن آن‌ها به‌نحو شهودی معلوم است. بنابراین هرچند انتزاع و شناخت علمی به کلیات مربوط می‌شوند، همان طور که ارسطو به درستی تعلیم داد، ما همچنین باید شناختی عقلانی از وجود شیء فردی را به رسمیت بشناسیم.[1] همان طور که قبلاً ذکر شد، نفسِ ردّ شدید موضع توماسی، که مثلاً پدرْ پارتنیوس مینگس به اسکوتوس نسبت می‌دهد[2]، ناشی از دربارهٔ مبدأ اول بی‌اعتبار است، و برخی اشاراتی که در آثار اصیل یافت می‌شوند می‌توانند به این فرض رهنمون شوند که موضع اسکوتوس دربارهٔ مسئلهٔ شناخت عقلانی شیء فردی دقیقاً نظیر موضع او در خصوص شهود نفس از خود است. او اصرار دارد که شیء فردی فی‌نفسه قابل فهم است و عقل آدمی دست‌کم توانایی اندکی بر فهم آن دارد، اما به نظر می‌رسد که او به‌طور ضمنی، یا حتی صریحاً، می‌گوید که عقل آدمی در حالت کنونی خود بر این کار توانا نیست. «شیء فردی تا آن‌جا که به خود شیء مربوط می‌شود فی‌نفسه قابل فهم است، اما اگر شیء فردی برای برخی عقل‌ها، مثلاً عقل‌های ما، قابل فهم نبود، این ناشی از قابل تعقل‌نبودنِ خود شیء فردی نیست.»[3] همچنین «شناختن شیء فردی یک نقص نیست»، اما «اگر بگویید که عقل ما شیء فردی را درک نمی‌کند، پاسخ می‌دهم که این نقصی است (که) در حالت کنونی خود (پیدا می‌کند).»[4] اما به نظر می‌رسد مقصود اسکوتوس این باشد که ما درحالی‌که دارای شناخت واضحی از شیء فردی به‌عنوان فرد نیستیم، نقصی

---

1. *Ox.*, 4, 45, 3, no. 17.

2. Parthenius Minges, *J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica*, p. 247.

3. *Ox.*, 2, 3, 6, no. 16.

4. *Ibid.*, 2, 3, 9, no. 9.

که نه ناشی از عدم فهم‌پذیری شیء فردی بلکه ناشی از نقص اعمال عقلانی ما در این جهان است، باوجوداین دارای شهود عقلانی اولیه، هرچند مبهم، از وجود شیء فردی هستیم. ظاهراً این همان دیدگاهی است که در متفرقات ذکر شده است،[1] آن‌جا که اسکوتوس دلیل می‌آورد که اگر گفته شود ما دارای شناختی عقلانی از کلی و تجربهٔ حسی از فرد هستیم، این را نباید به این معنا فهمید که این دو قوه یکسان و متمایزند، به‌طوری که عقل اصلاً فرد را نمی‌شناسد، بلکه باید به این معنا فهمید که قوهٔ دانی تابع قوهٔ عالی است و هرچند قوهٔ عالی می‌تواند به‌نحوی عمل کند که قوهٔ دانی نمی‌تواند، عکس آن را نمی‌توان صادق دانست. از این حقیقت که حس نمی‌تواند کلی را بشناسد نتیجه نمی‌شود که عقل نمی‌تواند فرد را بشناسد. عقل می‌تواند شناختی شهودی از وجود فرد داشته باشد، حتی اگر شناخت آن از ذاتْ شناخت کلی باشد.

اگر بخواهیم دربارهٔ نفس را اصیل بدانیم، در عقیدهٔ اسکوتوس جای تردید نمی‌ماند. اسکوتوس در این اثر[2] آموزهٔ توماسی دربارهٔ شناخت ما از فرد و نیز آموزهٔ توماسی اصل تشخص را که آموزهٔ نخست بر آن متکی است رد می‌کند و دلیل می‌آورد که شیء فردی: ۱) فی‌نفسه قابل فهم است؛ ۲) حتی در حالت کنونی ما برای ما قابل فهم است؛ ۳) تا آن‌جا که به شناخت واضح مربوط است در حالت کنونی ما برای ما قابل فهم نیست. شیء فردی فی‌نفسه قابل فهم است، زیرا چیزی را که فی‌نفسه قابل فهم نباشد نمی‌توان آن را با هیچ عقلی شناخت، درحالی‌که شیء فردی مطمئناً با عقول الهی و مَلَکی مورد شناخت قرار می‌گیرد. شیء فردی حتی در حالت کنونی برای ما قابل فهم است، همان‌طور که فرایند استقرا و این حقیقت که ما می‌توانیم شیء فردی را دوست بداریم و پیش‌فرض دوست‌داشتن شناختن است آن را اثبات می‌کنند. اما شیء فردی در حالت کنونی ما برای ما به‌نحو کامل و واضح («به تمام معنی»[3]) قابل فهم نیست. اگر دو شیء مادی از هر گونه اختلافات عَرَضی (مکان، رنگ، شکل، و غیره) عاری می‌شدند، نه حس و نه عقل نمی‌توانستند آن‌ها را از یکدیگر تمییز دهند، حتی اگر «خاصه‌ها»ی آن‌ها («هٰذیّت»[4] آن‌ها به تعبیر اسکوتوس) پابرجا بود؛ و این اثبات می‌کند که ما نمی‌توانیم در

---

1. *Quodlibet,* 13, 8-10.	2. *De Anima,* 22.	3. *sub propria ratione*
4. *haecceitas*

حالت کنونی خود از یکتایی و ویژگی شیء شناختی واضح و کامل به دست آوریم. بنابراین می‌توانیم بگوییم که موضوع و متعلق حسْ شیء فردی و موضوع و متعلق عقل کلی است، اگر مقصود ما این باشد که عقل با شیء منفرد و یکتا من‌حیث‌هی تحریک نمی‌شود و آن را در حالت کنونی خود به‌طور واضح و کامل نمی‌شناسد، اما مجاز نیستیم که بگوییم عقل از وجود شیء فردی دارای هیچ شهودی نیست. اگر این را بگوییم، عینیت شناخت را ویران می‌کنیم. «انتزاع کلیات از شیء فردی خاص، بدون شناخت قبلی شیء فردی خاص، غیرممکن است؛ زیرا در این صورت عقل بدون شناخت چیزی که از آن انتزاع می‌کند دست به انتزاع می‌زند.»[1] واضح است که مخالفت اسکوتوس با آموزهٔ توماسی صرفاً به این دلیل نبود که او مفهوم توماسی تشخص را رد کرد و حتی صرفاً به این دلیل نبود که به نظر او عملی مثل استقرا نادرستی آموزهٔ توماسی را اثبات می‌کند؛ بلکه به این دلیل هم بود که او متقاعد شده بود آموزهٔ توماسی عینیت آن شناخت علمی و کلی را که توماسی‌ها بدان‌سان بر آن تأکید داشتند در معرض خطر قرار می‌داد. اسکوتوس قصد نداشت که این آموزهٔ ارسطویی را که دانش آدمی کلی است رد کند (این را کاملاً تصریح می‌کند) بلکه او تکمیل این آموزه را به‌واسطهٔ قبول شهود عقلانی ما از وجود شیء فردی ضروری می‌دانست و متوجه شد که حقایقْ این تکمیل و تتمیم را ضروری می‌سازند. دغدغهٔ حفظ عینیت شناخت آدمی همچنین در پرداختن اسکوتوس به مسئلهٔ کلیات خود را نشان می‌دهد، اما بهتر است که بررسی این مسئله به فصل مربوط به مابعدالطبیعه موکول شود؛ آن‌جا می‌توان آن را در ارتباط با مسئلهٔ تشخص مورد بحث قرار داد.

۵. از یک دیدگاه بیجا نخواهد بود که بگوییم، همان طور که گفته‌اند، علم آرمانی اسکوتوس علم ریاضیات بود. اگر علم به معنایی فهمیده شود که ارسطو در نخستین کتاب تحلیلات ثانی[2] این کلمه را بدان‌معنا به‌کار می‌برد، یعنی به این معنا که متضمن ضرورت وجود متعلق، و نیز بداهت و قطعیت، است، نمی‌توانیم بگوییم که الهیات، که با حلول لاهوت در ناسوت[3] و نسبت خدا با انسان به‌طورکلی سروکار دارد، یک علم

1. *De Anima*, 22, 3.

2. *Posterior Analytics*

3. Incarnation

است، زیرا حلول رویدادی ضروری یا قابل استنتاج نیست.[1] از سوی دیگر اگر الهیات را دست‌اندرکار بحث از نخستین متعلق و موضوع خود، یعنی خدا آن‌گونه که فی‌نفسه هست بدانیم، آن‌گاه از حقایقی ضروری مثل تثلیث اشخاص بحث می‌کند و یک علم است؛ ولی باید بیفزاییم که الهیات، فی‌نفسه یک علم است اما نه نسبت به ما، زیرا حقایق مورد بحث آن، هرچند یقینی هستند، برای ما بدیهی نیستند. اگر کسی قادر به فهم استدلال‌های هندسه‌دانان نبود، اما نتایج آن‌ها را براساس سخن آن‌ها پذیرفت، هندسه برای او متعلق باور خواهد بود نه متعلق علم؛ هرچند هندسه همچنان فی‌نفسه یک علم است.[2] الهیات از آن حیث که با خود خدا سروکار دارد، فی‌نفسه یک علم است، ولو نه برای ما، زیرا به رغم ضرورت موضوع، داده‌ها براساس ایمان پذیرفته شده‌اند. اما الهیات از آن حیث که با فعالیت خارجی خدا سروکار دارد، از امور «محتمل» یعنی وقایع غیرضروری بحث می‌کند و بنابراین به این معنا علم نیست. اسکوتوس آشکارا علم هندسه را الگوی علم به معنای دقیق آن محسوب می‌کند.

اما باید افزود که وقتی اسکوتوس انکار می‌کند که الهیات یک علم، به آن معانی که در بالا ذکر شد، باشد، قصد او تحقیر الهیات یا ایجاد شک در خصوص یقینی‌بودن آن نیست. او آشکارا می‌گوید که اگر کسی «علم» را نه به معنای دقیق کلمه، بلکه بدان‌معنا که ارسطو در کتاب ششم اخلاق آورده است، یعنی در مقابل عقیده و گمان، بفهمد الهیات یک علم است، زیرا یقینی و صادق است، هرچند بهتر است که «حکمت» نامیده شود.[3] به‌علاوه فرع و تابع مابعدالطبیعه نیست زیرا، هرچند موضوع آن تا حدی در موضوع مابعدالطبیعه مندرج است، چون خدا از آن حیث که با نور طبیعی عقل قابل شناخت است در ذیل موضوع مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد، اصول خود را از مابعدالطبیعه نمی‌گیرد و حقایق الهیات جزمی نیز با اصول وجود بماهو وجود قابل اثبات نیستند. اصول الهیات جزمی از راه ایمان، یعنی مرجعیت، پذیرفته می‌شوند؛ نه با عقل طبیعی اثبات شده‌اند و نه از راه عقل مابعدالطبیعی قابل اثبات‌اند. از سوی دیگر، مابعدالطبیعه، به معنای دقیق آن، علمی فرعی نسبت به الهیات نیست، زیرا عالم مابعدالطبیعه اصول خود را از الهی‌دان اقتباس نمی‌کند.[4]

---

1. *Ox,* prol., 3, no. 28.
2. *Ibid.,* prol., 2 lat., no. 4.
3. *Ox,* prol., 3, no. 28.
4. *Ibid.,* prol., 3, no. 29.

طبق نظر اسکوتوس، الهیات یک علم عملی است، اما او مقصود خود را با دقت و به تفصیل توضیح می‌دهد.[1] «حتی الهیات ضروری»، یعنی شناخت مبتنی بر الهیات از حقایق ضروری راجع به خود خدا، از نظر منطقی مقدم بر فعل موجَب اراده است که بدان‌وسیله خدا را برمی‌گزینیم و نخستین اصول رفتار آمرزنده مأخوذ از آن است. اسکوتوس آرای هانریِ گنتی و دیگران را مورد بحث قرار می‌دهد و آن‌ها را در مقابل نظر خاص خود رد می‌کند. او بدین‌ترتیب از قدیس توماس، که می‌گوید[2] الهیات علمی نظری است، جدا می‌شود، همان‌طور که از توماس، آن‌گاه که می‌گوید الهیات یک علم است، فاصله می‌گیرد.[3] اسکوتوس ـ همان‌طور که با توجه به آموزهٔ او دربارهٔ تقدم اراده بر عقل می‌توان انتظار داشت ـ بر آن جنبهٔ الهیات که براساس آن رفتار آمرزنده نوعی معیار برای انسان است تأکید می‌کند.

ملاحظات پیشین، با توجه به الهیات جزمی، همان‌گونه که دیدیم، چه بسا نامربوط به نظر آیند؛ اما اگر کسی موضع اسکوتوس را در خصوص الهیات جزمی بفهمد، می‌تواند دریابد برخی اتهاماتی که علیه او مطرح شده‌اند تا چه حد غیرمنصفانه و نادرست‌اند. اگر صرفاً گفته می‌شد درحالی‌که توماس الهیات را یک علم، یعنی علم نظری، محسوب می‌کرد، اسکوتوس می‌گفت الهیات علم نیست و، تا آن‌جا که بتوان آن را علم نامید، یک علم عملی است، می‌شد نتیجه گرفت که آموزه‌های مبتنی بر الهیات، از نظر اسکوتوس، مفروضاتی هستند که فقط ارزش عملی یا مصلحتی دارند؛ و در واقع اسکوتوس عملاً با کانت مقایسه شده است. اما اگر کسی مقصود اسکوتوس را در نظر داشته باشد، بدیهی است که چنین تفسیری غیرمنصفانه و نادرست است. به‌طور مثال، اسکوتوس منکر این نیست که الهیات، تا آن‌جا که یقینی بودن مورد نظر است، علم است؛ او فقط می‌گوید که اگر علم را به معنایی تعریف کنید که هندسه را بدان‌معنا علم می‌دانیم، در این صورت الهیات را نمی‌توان علم نامید. توماس با این موضع موافق است. او می‌گوید الهیات علم است، زیرا اصول آن از اصول علمی عالی‌تر، که خاص خدا و کرّوبیان است، اخذ شده‌اند و بنابراین مطلقاً یقینی‌اند؛ الهیات به آن معنا که هندسه و ریاضیات علم‌اند علم

1. *Ibid.*, prol. 4. 2. *S.T.* Ia, 1, 4. 3. *Ibid.*, Ia, 1, 2.

نیست، زیرا اصول آن برای نور طبیعی عقل بدیهی نیستند.[1] همچنین اسکوتوس می‌گوید که الهیات برای ما یک علم عملی است، عمدتاً به این دلیل که وحی به‌عنوان معیار رفتار آمرزنده نازل شده است و این‌که ما می‌توانیم به غایت نهایی خود دست یابیم، درحالی‌که از نظر توماس[2] الهیات در درجهٔ نخست، هرچند نه منحصراً، یک علم نظری است، زیرا بیشتر با امور الهی سروکار دارد تا اعمال آدمی. به‌عبارت‌دیگر، اختلاف عمده‌ای که در این مورد میان آن‌ها وجود دارد اختلاف در محل تأکید است؛ اختلافی که با توجه به تأکید کلی توماس بر عقل و تأمل نظری و تأکید کلی اسکوتوس بر اراده و عشق انتظار آن می‌رود و آن را باید در پرتو سنت‌های ارسطویی و فرانسیسی مد نظر قرار داد نه در پرتو کانت‌گرایی و عمل‌گرایی. اگر کسی بخواهد ثابت کند که اسکوتوس قبل از کانت فردی کانتی بوده، در آموزهٔ اسکوتوس راجع به الهیات جزمی هیچ دلیل محکمی در دفاع از ادعای خود نخواهد یافت.

۶. هرچند، چنان که دیدیم، اسکوتوس اصرار دارد که نخستین موضوع و متعلق عقل وجود به‌طورکلی است نه صرفاً ذوات مادی، ارسطوگرایی او نیز او را به تأکید بر این حقیقت سوق می‌دهد که شناخت بالفعل ما با احساس آغاز می‌شود. بنابراین، مفاهیم فطری وجود ندارند. او در مسائل پیچیدهٔ کتاب مابعدالطبیعهٔ ارسطو[3] اثبات می‌کند که عقل به حکم ساختار خود دارای هیچ‌گونه شناخت طبیعی در قالب مفاهیم، خواه بسیط و خواه مرکب، نیست، «زیرا همهٔ شناخت ما از احساس سرچشمه می‌گیرد». این حتی در مورد شناخت اصول اولیه نیز صادق است، «زیرا نخست حس به‌واسطهٔ موضوعی ساده و نه پیچیده تحریک می‌شود و با حرکت حس، عقل تحریک می‌شود و موضوعات ساده را درک می‌کند؛ این اولین عمل عقل است. ثانیاً، پس از درک موضوعات ساده، عمل دیگری روی می‌دهد، عمل تألیف و ترکیب موضوعات ساده؛ و پس از این ترکیب، عقل می‌تواند به حقیقت امر مرکب، اگر اصل اولیه باشد، دست یابد». شناخت طبیعی اصول اولیه معنایی جز این ندارد که چون حدودِ ساده شناخته و ترکیب شدند، عقل بلافاصله به مدد نور طبیعی خود به حقیقت آن اصل دست می‌یابد؛ «اما شناخت این حدود از

---

1. *S. T.* Ia, 1, 2. 2. *Ibid.*, Ia, 1, 4.
3. *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum.*, 2, 1, no. 2.

موضوعات و امور محسوس حاصل می‌شود». مقصود اسکوتوس همین است. ما مفهوم‌های مثلاً «کل» و «جزء» را از راه تجربهٔ حسی به دست می‌آوریم؛ اما وقتی عقل این حدود را تألیف کرد بلافاصله به صحت این قضیه دست می‌یابد که کل از جزء بزرگ‌تر است. شناخت این که کل چیست و جزء چیست از تجربهٔ حسی ناشی می‌شود، اما نور طبیعی عقل آن را قادر می‌سازد که مستقیماً به صحت موضوع مرکب، یعنی اصل اولیه، پی ببرد. در پاسخ به این ایراد ابن رشد که در این صورت همهٔ انسان‌ها اصول اولیه را قبول دارند، حال آن که مسیحیان این اصل را قبول ندارند که «از عدم چیزی به وجود نمی‌آید»، اسکوتوس پاسخ می‌دهد که بحث او دربارهٔ اصول اولیه، به معنای دقیق کلمه، مثل اصل عدم تناقض و این اصل است که کل از جزء خود بزرگ‌تر است، نه دربارهٔ اصولی که برخی مردم به آن‌ها اعتقاد دارند یا ممکن است نتیجهٔ اصول اولیه باشند. اما او در تفسیری که در پاریس نوشته است[1] تأکید می‌کند که عقل در خصوص آن اصول و نتایجی که به وضوح می‌بیند ناشی از اصول اولیه‌اند نمی‌تواند خطا کند. او در همان‌جا از عقل همچون «لوح نانوشته»[2]، که دارای اصول و مفاهیم فطری نیست، سخن می‌گوید.

اسکوتوس همچنین این آموزه را رد می‌کند که عقل برای این‌که حقیقتی را درک کند به اشراق خاص عقل نیازمند است. بدین‌ترتیب او استدلال‌های هانری گنتی را در تأیید نظریهٔ اشراق می‌آورد[3] و در ادامه، با این ایراد که استدلال‌های هانری ظاهراً به این نتیجه منجر می‌شوند که هر شناخت یقینی و طبیعی غیرممکن است، به نقد آن‌ها می‌پردازد.[4] برای مثال، اگر درست باشد که دربارهٔ موضوعی دائماً متغیر هیچ یقینی نمی‌توان به دست آورد (و موضوعات محسوس، از نظر هانری، دائماً در تغییرند)، اشراق به‌هیچ‌وجه کمکی نخواهد کرد، زیرا وقتی شیئی را غیر از آنچه که واقعاً هست می‌شناسیم به یقین دست نمی‌یابیم. اسکوتوس می‌افزاید که، درهرحال، این آموزه که موضوعات محسوس دائماً در تغییرند آموزهٔ هراکلیتوس[5] است و نادرست است. به‌همین‌نحو، اگر ماهیت متغیر نفس و تصورات آن مانع یقین باشند، اشراق نقص را علاج نخواهد کرد. خلاصه، عقیدهٔ هانری به شکاکیت منجر می‌شود.

---

1. *Ibid.*, 2, 23, no. 3.
2. *tabula nuda*
3. *Ox.*, 1, 3, 4, nos. 2-4.
4. *Ibid.*, 1, 3, 4, no. 5.
5. Heraclitus

اسکوتوس بدین‌ترتیب از فعالیت و قوهٔ طبیعی عقل آدمی دفاع می‌کند و دلمشغولی مشابهی در او به ردّ این آموزهٔ توماس نیز قابل مشاهده است که نفس، چون از بدن جدا شد، نمی‌تواند به تصورات جدیدی از خود اشیا دست یابد.[1] او اعتقاد توماس را کم‌وبیش در قالب همان عباراتی ارائه می‌دهد که توماس در تفسیر بر کتاب جُمَل به‌کار می‌گیرد[2] و دلیل می‌آورد که طبیعت نفس چنین است که بشناسد و انتزاع و اراده کند، به‌طوری که، چون نفس همچنین دارای چنان طبیعتی است که می‌تواند جدای از بدن وجود داشته باشد، می‌توانیم به‌درستی نتیجه بگیریم که نفس می‌تواند، در همین حالت جدایی، از راه طبیعی به شناخت تازه‌ای دست یابد. اسکوتوس می‌گوید که نظر توماس نفس آدمی را کم ارج می‌دهد. البته نظر خود اسکوتوس در ارتباط با این دیدگاه اوست که وابستگی نفس به حواس در این جهان «در وضع کنونی خود به سبب گناه»[3] است. همچنین در ارتباط با مخالفت او با این آموزه است که نفس صرفاً منفعل است و خیال موجب تصور است. بنابراین، نفس در حالت جدایی از بدن نه از کسب شناخت جدید باز می‌ماند و نه حتی به شهود محدود می‌شود. نفس قوهٔ انتزاع را هم می‌تواند به‌کار گیرد.

۷. اسکوتوس شناخت شهودی و انتزاعی را از یکدیگر متمایز می‌کند. شناخت شهودی شناخت چیزی است که بالفعل وجود و حضور دارد و شناخت چیزی که بالفعل وجود و حضور ندارد برخلاف طبیعت شناخت شهودی است.[4] اما اسکوتوس بین شناخت شهودی کامل، که شناخت مستقیم از شیء حاضر است، و شناخت شهودی ناقص، که شناخت شیء موجود است آن‌گونه که در آینده وجود دارد، آن‌گونه که انتظار می‌رود، یا به یاد می‌آید، فرق می‌گذارد.[5] از سوی دیگر، شناخت انتزاعی شناخت ماهیت و ذات شیئی است که صرف‌نظر از وجود یا عدم وجودش لحاظ شده است.[6] بنابراین، تفاوت شناخت شهودی و انتزاعی در این نیست که اولی شناخت شیء موجود و دومی شناخت شیء غیرموجود است، بلکه در این است که اولی شناخت شیء

---

1. *Ox.*, 4, 45, 2.
2. 4, 50, 1, 1; and cf. *S.T.*, Ia, 89, 1 - 4.
3. *pro statu isto, forte ex peccato*
4. *Ox.*, 1, 2, 7, no. 42; 2, 9, 2, no. 29.
5. *Ibid.*, 3, 14, 3, no. 6.
6. *Ibid.*, 2, 3, 9, no. 6.

موجود و بالفعلْ حاضر، یا به بیان صحیح‌تر مشهود، است درحالی‌که دومی شناخت ذات شیئی است که جدا از وجود لحاظ شده است؛ خواه شیء واقعاً موجود باشد یا نه. «از شیء غیرموجود و نیز از شیء موجود می‌توان شناخت انتزاعی داشت، اما فقط از شیء موجود از آن حیث که موجود است می‌توان شناخت شهودی داشت.»[1] باید «و حاضر» را اضافه کنیم، زیرا «برخلاف طبیعت شناخت شهودی است که دربارهٔ چیزی باشد که بالفعل موجود و حاضر نیست».[2] همین‌طور، اسکوتوس می‌گوید که هرچند کرّوبیان توانستند خود را در خدا، یعنی در دیدار سعادتبار، همچون موجود و اثر ببینند، این شناخت شناختی شهودی نیست، زیرا «من بالفعل در خدا، که کرّوبیان در ملکوت او را نظاره می‌کنند، حضور ندارم».[3] آموزهٔ شناخت انتزاعی اسکوتوس، یعنی شناخت ذوات جدا از وجود و عدم وجود، به مقایسهٔ این جنبه از اندیشهٔ او با روش مکتب پدیدارشناسانهٔ جدید منجر شده است.

۸. اسکوتوس آن‌قدر تحت تأثیر روح منطق ارسطویی بود که بر «قیاس»[4] تأکید ورزد و تصوری دقیق از استدلال برهانی داشته باشد؛ اما او دربارهٔ «استقرا»[5] اشارت و مطالب جالبی دارد. ما نمی‌توانیم از همهٔ مصادیق رویداد طبیعی خاصی دارای تجربه باشیم، اما شاید تجربهٔ برخی از مصادیق کافی باشد که به دانشمند نشان دهد رویداد مورد بحث از علتی طبیعی ناشی می‌شود و همواره از آن علت ناشی خواهد شد. «هرآنچه در بیشتر موارد (یعنی در مواردی که توانسته‌ایم مشاهده کنیم) اتفاق می‌افتد از علتِ مختار ناشی نمی‌شود، بلکه معلول طبیعی علت خود است.» عقل این قضیه را تصدیق می‌کند و در می‌یابد که علت مختارْ معلول واحدی ایجاد نخواهد کرد. اگر علت می‌توانست معلول دیگری ایجاد کند می‌توانستیم آن را مشاهده کنیم. اگر معلولی را بارها علت واحدی ایجاد کند (مقصود اسکوتوس این است که اگر معلول واحدی ناشی از علت واحدی باشد، تا آنجا که تجربهٔ ما نشان می‌دهد)، علت از این حیث نمی‌تواند نه علتی مختار باشد، نه علتی «اتفاقی»، بلکه باید علت طبیعی آن معلول باشد. گاهی ما دارای تجربه‌ای از معلول هستیم و می‌توانیم معلول را به رابطهٔ علّی بدیهی‌ای تحویل ببریم،

---

1. *Quodlibet,* 7, no. 8.
2. *Ox,* 2, 9, 2, no. 29.
3. *Ibid.,* 4, 14, 3, no. 6.
4. deduction
5. induction

دراین‌صورت می‌توانیم اقدام به استنتاج آن معلول کنیم و بدین‌ترتیب به شناختی به‌مراتب یقینی‌تر از آنچه که از راه تجربه داشتیم دست یابیم؛ حال‌آنکه در مواقع دیگر ممکن است از علت دارای چنان تجربه‌ای باشیم که نتوانیم رابطهٔ ضروری بین علت و معلول را اثبات کنیم، بلکه فقط بتوانیم اثبات کنیم که معلول از علت به‌عنوان علتی طبیعی ناشی می‌شود.[۱]

1. *Ibid.,* 1, 3, 4, no. 9.

فصل چهل و هفتم

اسکوتوس ـ ۳: مابعدالطبیعه

وجود و صفات متعالی آن ـ مفهوم تک‌معنایی وجود ـ تمایز عینی صوری ـ ذات و وجود ـ کلیات ـ ترکیبات مادی صوری ـ رد عقول بذری ـ حفظ کثرت صورت‌ها ـ تشخص

۱. مابعدالطبیعه دانش وجود بماهو وجود است. مفهوم وجود بسیط‌ترین مفهوم در میان همهٔ مفاهیم است و به مفاهیم نهایی‌تر دیگری قابل تحویل نیست. بنابراین، وجود را نمی‌توان تعریف کرد.[1] ما می‌توانیم وجود بنفسه را به‌وضوح تصور کنیم، زیرا وجود به معنای اعم کلمه صرفاً آن چیزی است که متضمن هیچ تناقضی نیست، آن چیزی که ذاتاً محال نیست؛ اما هر مفهوم دیگری، هر مفهومی از نوع متمایز وجود، دربردارندهٔ مفهوم وجود است.[2] بدین‌ترتیب وجود به معنای اعم کلمه آن چیزی را که دارای وجودی برون‌ذهنی است و آن چیزی را که دارای وجودی درون‌ذهنی است شامل

1. *Quodlibet*, 7, no. 14; 1, 39, no. 13.

2. *Ox.*, 1, 3, 2, no. 24.

می‌شود[1] و از هر جنسی برتر است.[2]

انواع گوناگون «صفات وجود»[3] (می‌توان آن‌ها را مقولات وجود نامید، مشروط بر این‌که کلمهٔ «مقوله» به معنای ارسطویی آن نباشد) وجود دارد: «صفات مبدله»[4] و «صفات منفصله»[5]. اولی‌ها آن مقولات وجودی‌اند که با یک نام مشخص می‌شوند، به زوج متمایز تعلق نمی‌گیرند، و با وجود قابل تبدیل‌اند. برای مثال، «واحد»، «حقیقت»، و «خیر» از صفات مبدله‌اند. هر موجودی به‌واسطهٔ نفس این واقعیت که موجود است واحد و حقیقی و خیر است و بین این صفات یا بین آن‌ها و وجود هیچ تمایز واقعی نیست، بلکه تمایز صوری است، زیرا آن‌ها بر جنبه‌های مختلف وجود دلالت دارند.[6] از سوی دیگر، اگر کسی صفات منفصله را به‌تنهایی در نظر بگیرد با وجود قابل تبدیل نیستند، اما اگر آن‌ها را دوبه‌دو در نظر بگیرد با وجود قابل تبدیل‌اند. به‌طور مثال، هر موجودی واجب‌الوجود نیست و هر موجودی ممکن‌الوجود نیست؛ اما هر موجودی یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. بر همین قیاس، هر موجودی فعل صرف نیست و هر موجودی قوهٔ صرف نیست، بلکه هر موجودی یا باید بالفعل باشد یا بالقوه، یا از یک جهت بالقوه و از جهت دیگر بالفعل باشد. اسکوتوس صفات منفصله را متعالی می‌داند[7]، زیرا هرچند هیچ صفت منفصله شامل همهٔ وجود نیست یا به‌سادگی با مفهوم وجود قابل تبدیل نیست، این امر باعث نمی‌شود که شیء در جنس یا مقولهٔ معیّنی ـ به معنای ارسطویی ـ قرار گیرد. مثلاً این حقیقت که موجودی ممکن‌الوجود است گویای این نیست که آیا جوهر است یا عرض.

چون اسکوتوس معتقد بود که مفهوم وجود مشترک معنوی است، به معنایی که به‌زودی بحث خواهد شد، ممکن است به نظر برسد که او می‌کوشید به استنتاج فعلیت صفات منفصله بپردازد؛ اما مقصود او این نبود. هرگز نمی‌توانیم از مفهوم وجود استنتاج کنیم که موجود ممکن‌الوجود وجود دارد، همچنین نمی‌توانیم از واجب‌الوجود وجود ممکن‌الوجود را نتیجه بگیریم؛ هرچند می‌توانیم از وجود موجود ممکن‌الوجودْ وجود موجود واجب‌الوجود و از وجود موجود متناهیْ وجود موجود نامتناهی را نتیجه بگیریم.

---

1. *Quodlibet*, 3, no. 2.
2. *Ox.*, 2, 1, 4, no. 26.
3. *passiones entis*
4. *passiones convertibiles*
5. *passiones disiunctae*
6. *Ibid.*, 1, 3, 3, no. 7; 2, 16, no. 17.
7. *Ibid.*, 1, 8, 3, no. 19.

به‌عبارت‌دیگر ما نمی‌توانیم وجود کمتر کامل صفت منفصله را از وجود کامل‌تر استنتاج کنیم، ولی عکس آن را می‌توانیم انجام دهیم. این‌که موجود ممکن‌الوجود واقعاً وجود دارد فقط از راه تجربه معلوم می‌شود.[1]

۲. دیدیم که به نظر اسکوتوس اعتقاد به این امر ضروری است که نخستین متعلق و موضوع عقل وجود به‌طور کلی است. مقصودم از این سخن این نیست که بگویم آموزهٔ نخستین موضوع و متعلق عقل اسکوتوس فقط ناشی از ملاحظات عمل‌گرایانه است، بلکه او به‌جد بر این اعتقاد بود که عقل بماهو عقل قوهٔ درک وجود به‌طور کلی است، و سپس، براساس این باور، خاطرنشان کرد که آنچه به نظر او رسیده نتیجهٔ ناخوشایندی ناشی از موضع توماسی است. به همین ترتیب، اسکوتوس اعتقاد داشت که تا مفهومی از وجود نباشد که دربارهٔ خدا و مخلوقاتْ مشترک معنوی باشد هیچ شناخت مابعدالطبیعی از خدا امکان‌پذیر نیست؛ اما علت تأکید او بر آموزهٔ اشتراک معنویِ مفهوم وجود فقط سودگرایانه نبود؛ او متقاعد شده بود که این‌گونه مفهوم تک‌معنایی واقعاً وجود دارد و سپس خاطرنشان کرد که تا وجود آن پذیرفته نشود حفظ و دفاع از هیچ‌گونه معرفت مابعدالطبیعی دربارهٔ خدا امکان‌پذیر نیست. تشکیل تصورات ما متکی بر ادراک حسی است و مستقیماً ماهیات یا ذوات مادی را نشان می‌دهند. اما هیچ مفهوم و تصوری از یک ماهیت مادی بماهو مادی قابل اطلاق به خدا نیست، زیرا خدا در زمرهٔ اشیای مادی نیست. بنابراین تا نتوانیم مفهومی بسازیم که به ماهیت مادی بماهو مادی محدود نباشد، بلکه در مورد موجود نامتناهی و موجود متناهی و موجود غیرمادی و موجود مادی مشترک باشد، هرگز نمی‌توانیم به‌وسیلهٔ تصوراتی که شایستهٔ خدا هستند به شناخت درستی از خداوند دست یابیم. اگر آموزهٔ هانری گنتی دربارهٔ اشتراک معنوی مفهوم وجود آن‌گونه که در مورد خدا و مخلوقات به‌کار می‌رود درست باشد، نتیجه می‌شود که ذهن آدمی (دست‌کم در این جهان) فقط به شناخت مخلوقات محدود شده است؛ بدین‌ترتیب پیامد نظریهٔ هانری لاادری‌گری است.[2] اگر این جنبه از مسئله را در ابتدا ذکر کرده‌ام برای اشاره به این نبوده که عامل برانگیزانندهٔ اسکوتوس صرفاً

---

1. *Ox.* 1, 39, no. 13.

۲. Ox., 1, 8, 3, nos. 4ff این بیانگر تفسیر اسکوتوس از آموزهٔ هانری است.

ملاحظات فایده‌نگرانه یا عمل‌گرایانه بوده است، بلکه بیشتر برای اثبات این بوده که مسئله از نظر اسکوتوس مسئله‌ای صرفاً نظری محسوب نمی‌شد.

مقصود اسکوتوس از مفهوم تک‌معنایی [= مشترک معنوی] وجود چه بود؟ او در تفسیری که در آکسفورد بر کتاب جُمَل کرده است می‌گوید:[1] «و برای این‌که اختلافی بر سرِ واژهٔ 'تک‌معنایی' نباشد، من اصطلاح تک‌معنایی را به مفهومی اطلاق می‌کنم که مشترک باشد، تا جایی که اشتراک آن، با اثبات و انکار آن دربارهٔ یک موضوع واحد، برای تناقض کفایت کند. به‌علاوه، کافی است که حد وسط در یک قیاس صوری باشد، زیرا حدود طرفین که در حد وسط مشترک‌اند، بدون این‌که مغالطهٔ تشکیک بروز کند، هر دو در امر واحدی مندرج‌اند».[2] پس نخستین مطلب اسکوتوس این است که از نظر او مفهوم تک‌معنایی مفهومی است که وحدت آن برای این‌که مشتمل بر تناقض باشد کافی است که انسان تصور یک موضوع را همزمان انکار و اثبات کند. اگر همزمان گفته شود «سگ (یعنی حیوان) می‌دود» و «سگ (به معنی ستاره یا سگ‌ماهی) نمی‌دود»، هیچ تناقض واقعی پیش نمی‌آید، زیرا «دویدن» و «ندویدن» در مورد موضوع واحدی اثبات نشده است؛ این‌جا تناقض صرفاً لفظی است. همین‌طور، اگر گفته شود «اسب تک‌شاخ وجود دارد» (یعنی اسب تک‌شاخ دارای وجودی درون‌ذهنی است) و «اسب تک‌شاخ وجود ندارد» (یعنی اسب تک‌شاخ دارای وجودی برون‌ذهنی در طبیعت نیست)، هیچ تناقض واقعی پیش نمی‌آید. اما اسکوتوس به کلمه‌ای اشاره دارد که معنایش به‌قدر کافی واحد هست که اگر انسان آن را دربارهٔ یک موضوع در آنِ واحد اثبات و انکار کند تناقضی واقعی بروز کند. برای مثال، اگر کسی بگوید که اسب تک‌شاخ وجود دارد و اسب تک‌شاخ وجود ندارد و «وجود» در هردو قضیه به وجود برون‌ذهنی اشاره داشته باشد، تناقضی واقعی پیش خواهد آمد. همین‌طور اگر کسی بگوید که خدا وجود دارد و خدا وجود ندارد و در هر دو مورد مقصود وجودی واقعی باشد، تناقض پیش خواهد آمد. اما

1. 1, 3, 2, no. 5.

2. *et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum.*

مقصود اسکوتوس از «کافی» چیست؟ در احکام «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» برای ایجاد تناقض کافی است که معنای «وجود دارد» در مقابل عدم یا عدم وجود باشد. این سخن که هم خدا در مقابل عدم است و هم خدا در مقابل عدم نیست متضمن تناقض است. باید به یاد داشت که اسکوتوس معتقد به وجود مفهوم تک‌معنایی وجود است که بر خدا و مخلوقات قابل اطلاق است؛ به‌طوری که می‌توان با استفاده از کلمهٔ «وجود» در معنای واحد گفت که خدا وجود دارد و مخلوق وجود دارد. البته او کاملاً آگاه است که خدا و مخلوق به طرق مختلف در مقابل عدم قرار دارند و مقصود او انکار این نیست، بلکه سخنش این است که اگر مقصود شما از «وجود دارد» فقط مقابل عدم یا عدم وجود باشد، در این صورت می‌توانید با کنارگذاشتن راه‌های معیّنی که با توجه به آن‌ها در مقابل عدم هستند کلمهٔ «وجود» خدا و مخلوقات را به معنای واحدی به‌کار برید. همین‌طور او به این منظور از «کفایت برای تناقض» سخن می‌گوید که ضمناً برساند خدا و مخلوقات به یک نحو در مقابل عدم قرار ندارند، بلکه هرچند آن‌ها به انحای مختلف در مقابل عدم قرار دارند، باوجوداین، هردو در مقابل عدم هستند، و اگر کسی مفهومی از وجود وضع کند که دالّ بر تقابل و تضاد مطلق با عدم باشد، مفهومی که اگر در مورد موضوعی واحد، همزمان اثبات و انکار گردد مستلزم تناقض شود، این مفهوم را می‌توان به معنای مشترک بر خدا و مخلوقات حمل کرد.

اسکوتوس در اشاره به استدلال قیاسی می‌گوید که یک مفهوم تک‌معنایی، آن‌طور که او می‌فهمد، مفهومی است که وقتی حد وسط قیاس قرار می‌گیرد، در هردو مقدمه دارای معنایی «به‌قدر کافی» یکسان هست که از ارتکاب مغالطهٔ ایهام مانع شود، در مثالی ساده، اگر کسی استدلال کند که «هر قوچی حیوان است، این شیء (مثلاً تلمبهٔ آب) قوچ است، پس این شیء حیوان است»، این قیاس متضمن مغالطهٔ تشکیک است و معتبر نیست. حال، استدلال زیر را در نظر بگیرید. اگر برخی مخلوقات حکیم‌اند، خدا باید حکیم باشد؛ اما برخی مخلوقات حکیم‌اند؛ پس خدا حکیم است. اگر عبارت «حکمت» دربارهٔ خدا و دربارهٔ مخلوقات به‌نحوی مشکّک، یعنی به معانی مختلف، به کار رود استدلال مغالطه‌آمیز خواهد بود. اگر می‌خواهیم این استدلال معتبر باشد، باید مفهوم حکمت آن‌طور که در خدا و مخلوقات به‌کار رفته است آن‌قدر یکسان باشد که از تشکیک اجتناب شود. اسکوتوس به هانری گنتی می‌تازد، به‌زعم او صفاتی که به خدا و مخلوقات

اطلاق می‌کنیم مبهم‌اند، هرچند دو معنا چنان با یکدیگر مشابه‌اند که یک کلمه را می‌توان به جای هردو به‌کار برد. اسکوتوس اعتراض می‌کند که صحیح‌دانستن عقیدهٔ هانری به معنای صحیح‌دانستن این است که هر استدلالی از مخلوقات به خدا مشتمل بر مغالطهٔ تشکیک است و بنابراین اشتباه است. بدین‌ترتیب، اشتراک معنوی که اسکوتوس بر آن تأکید می‌کند به مفهوم وجود محدود نمی‌شود. «هیچ‌یک از چیزهایی که بین خدا و مخلوق مشترک‌اند چنان نیستند که نسبتشان با وجود مثل نسبتشان با دو موجود متناهی علی‌السویه باشد.»[1] اگر کسی وجود را بدون لحاظ تمایز بین وجود نامتناهی و متناهی در نظر بگیرد، یعنی از آن حیث که صرفاً دال بر تقابل با عدم است، او دارای مفهومی تک‌معنایی از وجود است، و صفات متعالی وجود، «صفات مبدله»، نیز می‌توانند باعث مفاهیم تک‌معنایی شوند. اگر کسی بتواند مفهوم تک‌معنایی از وجود بسازد، همچنین می‌تواند مفاهیم تک‌معنایی از «واحد»، «حقیقت»، و «خیر» بسازد.[2] دربارهٔ حکمت چه می‌توان گفت؟ تا آن‌جا که هر موجودی صرفاً به‌واسطهٔ این‌که موجود است خیر است خیر یک «صفت مبدله» است؛ اما هر موجودی حکیم نیست. اسکوتوس پاسخ می‌دهد[3] که «صفات منفصله»، مثل «ضروری یا ممکن و فعل یا قوه»، به این معنا متعالی‌اند که هیچ‌یک از آن‌ها تعیین نمی‌کند که موضوعش به جنس خاص تعلق دارد؛ و حکمت و صفاتی همانند آن را هم می‌توان متعالی نامید، از آن حیث که فراتر از تقسیم وجود به جنس‌اند.

اسکوتوس بر این آموزهٔ اشتراک معنوی تأکید بسیار دارد. هر تحقیق مابعدالطبیعی راجع به خدا مستلزم بررسی برخی صفات و رفع نقص ملازم آن صفت در مخلوقات از تصوری است که ما از معنای صفت خدا داریم. بدین‌نحو به تصوری از ذات «علت صوری» آن صفت دست می‌یابیم و بعد می‌توانیم آن را به معنایی کاملاً متعالی به خدا نسبت دهیم. اسکوتوس مثال حکمت، عقل، و اراده را می‌آورد.[4] نخست از مفهوم، مثلاً، حکمتْ نقص‌های حکمت متناهی را رفع می‌کنیم و به مفهوم «علت صوری» حکمت دست می‌یابیم؛ آنچه حکمت فی‌نفسه است. سپس حکمت را در کامل‌ترین

1. *Ox.*, 1, 8, 3, no. 18. 2. *Ibid.*, 1, 8, 3, no. 19. 3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 1, 3, 2, no. 10.

صورت به خدا نسبت می‌دهیم. «بنابراین فرض هر تحقیق راجع به خدا این است که عقل دارای مفهوم تک‌معنایی واحدی است که آن را از مخلوقات به‌دست می‌آورد».[۱] اگر انکار شود که ما بدین‌ترتیب می‌توانیم تصوری از «علت صوری» حکمت، و غیره بسازیم، این نتیجه به دست خواهد آمد که نمی‌توانیم به شناخت خدا دست یابیم. از سویی شناخت ما بر تجربهٔ ما از مخلوقات مبتنی است، درحالی‌که از سوی دیگر نمی‌توانیم هیچ صفتی را آن‌گونه که در مخلوقات یافت می‌شود به خدا نسبت دهیم. بنابراین تا زمانی که نتوانیم به حد وسط مشترکی با معنای مشترک دست یابیم، هیچ استدلالی از طرف مخلوقات به خدا ممکن یا معتبر نیست. اسکوتوس این را حقیقتی تجربی می‌داند که می‌توانیم بدون رجوع به موجود نامتناهی یا متناهی، نامخلوق یا مخلوق، مفهومی تک‌معنایی از وجود بسازیم.[۲]

اسکوتوس با هانری گنتی موافق است که خدا تحت یک جنس نیست، اما با او در انکار مفهوم مشترک معنوی وجود موافق نخواهد بود. «من به عقیدهٔ بینابینی خود معتقدم، مبنی بر این‌که وجود مفهومی که در مورد خدا و مخلوقات مشترک باشد با بسیط بودن خدا سازگار است، اما این مفهوم مشترک مفهومی به‌طور کلی مشترک نیست».[۳] باری، از نظر اسکوتوس، هانری گنتی معتقد بود که مفهوم وجود وقتی در مورد خدا و مخلوقات به‌کار می‌رود مشترک معنوی است؛ و به‌آسانی می‌توان فهمید که اسکوتوس این عقیده را رد می‌کند. اما نگرش او به آموزهٔ تشبیه قدیس توماس چیست؟ اولاً اسکوتوس قاطعانه مدعی است که «خدا و مخلوق در نظام واقعی کاملاً متفاوت‌اند، زیرا هیچ تشابهی در واقعیت با یکدیگر ندارند».[۴] بنابراین متهم‌ساختن اسکوتوس به اسپینوزاگرایی کاملاً اشتباه است. ثانیاً اسکوتوس همانندی وصف را رد نمی‌کند، زیرا می‌پذیرد که وجود در درجهٔ اول و در اصل به خدا تعلق دارد و تعلیم می‌دهد که نسبت مخلوق به خدا همچون «نسبت مقدار به مقیاس و مضاف به مضاف‌الیه»[۵] است و در کتاب دربارهٔ نفس می‌گوید «همهٔ موجودات دارای نسبتی با موجود اول‌اند، که

1. *Ibid.* 2. Cf. *ibid.*, 1, 3, 2, no. 6. 3. *Ox.*, 1, 8, 3, no. 16.

4. *sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*; *Ibid.*, 1, 8, 3, no. 11.

5. *mensurata ad mensuram, vel excessa ad excedens*; *Ibid.*, 1, 8, 3, no. 12.

خداست»[1]. اما، ثالثاً، اصرار دارد که پیش‌فرض خود تشبیه یک مفهوم تک‌معنایی است، زیرا نمی‌توانیم مخلوق را با خدا به همچون «مقدار به مقیاس و مضاف به مضاف‌الیه» تشبیه کنیم مگر این‌که مفهومی مشترک بین آن دو وجود داشته باشد.[2] خدا برای آدمی در این جهان فقط با مفاهیمی که از مخلوقات گرفته شده‌اند قابل شناخت است، و اگر این مفاهیم در مورد خدا و مخلوقات مشترک نبودند، هرگز نمی‌توانستیم مخلوقات را با خدا، همچون نسبت ناقص با کامل، مقایسه کنیم؛ بین مخلوقات و خدا هیچ پلی وجود نمی‌داشت. حتی آن استادانی که در زبان منکر اشتراک معنوی‌اند در واقع آن را مفروض می‌گیرند.[3] اگر هیچ مفهوم تک‌معنایی وجود نداشت، باید از خدا فقط شناختی سلبی می‌داشتیم؛ که این‌گونه نیست. می‌توانیم بگوییم که خدا سنگ نیست، اما این را هم می‌توانیم بگوییم که غول هم سنگ نیست، به‌طوری که با گفتن این‌که خدا سنگ نیست شناخت ما از خدا بیش از شناخت ما از غول نمی‌شود.[4] به‌علاوه، شناخت این‌که چیزی معلول خداست، به‌تنهایی کافی نیست تا شناخت ما را از خدا تأمین کند. سنگ معلول خداست، ولی ما نمی‌گوییم که خدا سنگ است، زیرا خدا علت سنگ است؛ در حالی که می‌گوییم خدا حکیم است و این حکم در گرو وجود مفهوم مشترک معنوی حکمت است که مفهومی (به تعبیر اسکوتوس) متعالی است. خلاصه، اسکوتوس تعلیم می‌دهد که هرچند همهٔ مخلوقات رابطهٔ وابستگی ذاتی با خدا دارند، این حقیقت کافی نیست تا از خدا شناختی ایجابی به ما بدهد، زیرا ما دارای شهودی طبیعی از خدا نیستیم، مگر این‌که بتوانیم مفاهیم تک‌معنایی وضع کنیم که بین خدا و مخلوقات مشترک باشند. بنابراین او می‌گوید که «همهٔ موجودات با نخستین موجود، که خداست، دارای نسبتی هستند، اما به‌رغم این حقیقت، می‌توان از همهٔ آن‌ها یک مفهوم مشترک انتزاع کرد که کلمهٔ 'وجود' حاکی از آن است و به تعبیر منطقی یکی است؛ هرچند به تعبیر طبیعی و مابعدالطبیعی یکی نیست. یعنی اگر در مقام فیلسوف طبیعی یا عالم مابعدالطبیعه سخن بگوییم.»[5]

مطلب اخیر موجب این سؤال است که آیا اسکوتوس اشتراک معنوی مفاهیم مربوط

1. *omnia entia habent attributionem ad ens primum, quod est Deus*; *De Anima,* 21, no, 14.

2. *Ox.*, 1, 8, 3, no. 12.

3. *Rep.*, 1, 3, 1, no. 7.

4. *Ox.*, 1, 3, 2; 1, 8, 3, no. 9.

5. *De Anima*, 21, no. 14.

به وجود را واقعاً محدود به نظام منطقی می‌دانست یا نه. برخی نویسندگان اظهار می‌کنند که او محدود می‌دانست. جمله‌ای از دربارهٔ نفس که کمی قبل نقل شد ظاهراً بر آن صحه می‌گذارد؛ اظهارنظر فوق‌الذکر اسکوتوس مبنی بر این‌که خدا و مخلوقات «در واقعیت کاملاً متفاوت‌اند، زیرا هیچ تشابهی در واقعیت با یکدیگر ندارند» ظاهراً همین را تعلیم می‌دهد. اما اگر مفهوم تک‌معنایی وجود به‌نحوی به نظام منطقی محدود می‌شد که یک «وجود ذهنی»[1] می‌بود، چگونه به تحصیل شناخت عینی از خدا کمک می‌کرد؟ به‌علاوه، اسکوتوس در تفسیر آکسفوردی[2] ایراد وارد شده بر این نظریه‌اش را که ماده دارای وجودی خاص خود است بررسی می‌کند. ایراد این است که، در باب مشابهات، شیء یا صفت واقعاً فقط در مشابه نخستین حاضر است؛ در دیگر مشابه‌ها شیء یا صفت واقعاً حاضر نیست؛ مگر به‌واسطهٔ نسبتی با مشابه نخستین. سلامت واقعاً در حیوان حاضر است، حال آن‌که در ادرار فقط «از راه نسبت با دیگری»[3] حضور دارد. وجود (esse) ناشی از صورت است، بنابراین واقعاً حالّ در ماده نیست؛ مگر فقط به‌واسطهٔ نسبت‌اش با صورت. اسکوتوس در پاسخ به این ایراد می‌گوید که مثال ارائه‌شده بی‌ارزش است، زیرا صدها مثال خلاف آن وجود دارد، و سپس اظهار می‌کند «زیرا 'از حیث علت وجودی'[4] تشبیهی بزرگ‌تر از تشبیه مخلوق به خدا وجود ندارد، و بااین‌حال، esse، یعنی وجود، در درجهٔ اول و در اصل از آن خداست به‌نحوی که مع‌هذا واقعاً و به معنای واحد به مخلوق هم تعلق دارد؛ و همین‌طور است در مورد خیر و حکمت و مانند آن».[5] بنابراین او کلمات «واقعاً و به معنای واحد»[6] را با هم به‌کار می‌برد. اگر آموزهٔ اشتراک معنوی به معنای تضمین تحصیل شناخت عینی خدا از طریق مخلوقات باشد، به نظر می‌رسد که برای این آموزه ضروری است که مفهوم تک‌معنایی صرفاً «موجودی ذهنی» نباشد، بلکه مبنا یا مابه‌ازایی در واقعیت برون‌ذهنی داشته باشد. از سوی دیگر، اسکوتوس تأکید دارد که خدا تحت یک جنس نیست و خدا و مخلوقات در نظام واقعی «کاملاً متفاوت»اند. چگونه می‌توان این دو دسته اظهارات را با هم جمع کرد؟

مفهوم وجود از مخلوقات انتزاع می‌شود و بدون هیچ‌گونه تقییدی است؛ این مفهوم

1. *ens rationis*
2. 2, 12, 2, no. 2.
3. *per arrtibutionem ad illud*
4. *in ratione essendi*
5. *Ox.*, 2, 12, 2, no. 8.
6. *realiter et univoce*

از نظر منطقی مقدم بر تقسیم وجود به نامتناهی و متناهی است. اما در واقعیت خارجی، هر موجودی باید یا نامتناهی باشد یا متناهی، وجود چه در مقام موجود نامتناهی و چه به‌عنوان موجود متناهی باید در مقابل عدم باشد؛ هیچ وجود بالفعل و عینی نیست که نه نامتناهی باشد نه متناهی. به این معنا مفهوم تک‌معنایی وجود، چون از نظر منطقی مقدم بر تقسیم وجود به نامتناهی و متناهی است، دارای وحدتی متعلق به نظام منطقی است. بدیهی است که نه فیلسوف طبیعی وجود به این معنا را بررسی می‌کند و نه عالم مابعدالطبیعه تا آن‌جا که با موجود بالفعل و با موجود ممکن‌الوجود سروکار دارد، زیرا مفهومی از وجود که نه نامتناهی و نه متناهی باشد مفهوم موجودی ممکن‌الوجود نیست. از سوی دیگر، هرچند هر موجود بالفعل یا متناهی است یا نامتناهی، هر موجودی، ولو به انحای مختلف، واقعاً در مقابل عدم است؛ بنابراین برای مفهوم تک‌معنایی وجود، مبنایی واقعی وجود دارد. مفهوم وجود به «قصد اول»[1] در واقعیت یافت می‌شود، زیرا در غیر این صورت قابل انتزاع نمی‌بود، و دارای مرجع عینی است، درحالی‌که مفهوم وجود به «قصد ثانوی»[2] یک «وجود ذهنی» است؛ اما مفهوم وجود من‌حیث‌هی، خواه به «قصد اول» لحاظ شود خواه به «قصد ثانوی»، بیانگر چیزی نیست که دارای وجود صوری بیرون از ذهن باشد. بنابراین، مفهوم وجود مفهومی منطقی است. وقتی اسکوتوس از کلیات بحث می‌کند می‌گوید منطق‌دان «مقاصد ثانوی را به‌منزلهٔ اعمال قصد مقاصد اولیه می‌داند»[3]؛ و آنچه برای منطق‌دان مشترک معنوی است برای فیلسوفی که به بررسی موجودات واقعی می‌پردازد مشکّک[4] است. پس می‌توان گفت مفهوم تک‌معنایی وجود یک «وجود ذهنی» است. از سوی دیگر، مفهوم تک‌معنایی وجود دارای مبنایی واقعی در واقعیت خارجی است. این مورد بی‌شباهت به مورد «کلی» نیست. بی‌تردید اسکوتوس همهٔ ایرادهای ممکن علیه نظریهٔ خود را کاملاً بررسی نکرد، اما حقیقت امر ظاهراً باید این باشد که او چنان مشغول ردّ آموزهٔ هانری گنتی بود ــ کسی که هرگونه شناخت عینی خدا را به مخاطره افکنده یا غیرممکن ساخته بود ــ که به همهٔ پیچیدگی‌های این مسئله و مشکلاتی که ممکن بود برای نظریهٔ خود او پیش بیاید کاملاً

---

1. *intentio prima* 2. *intentio secunda* 3. *Ox.*, 2, 3, 1, no. 7.

۴. equivocal، به نظر اسکوتوس به معنی «دارای معانی متمایز یا مختلف» است. برای مثال، دانشمندان به بررسی بدن‌های واقعی، که مختلف‌اند، می‌پردازند ولی می‌توان از بدن به‌طور کلی مفهومی مشترک داشت.

توجه نکرد. اما باید به یاد داشت که اسکوتوس تمایز صوری بین صفات وجود و بین صفات و وجود را اصل متعارف می‌دانست. «به نظر من وجود دارای صفات زیادی است که، همان‌طور که ارسطو در آغاز کتاب چهارم مابعدالطبیعه اثبات می‌کند، اموری غیر از خود وجود نیستند، بلکه به‌نحو صوری و ماهوی متمایزند، یعنی با تمایزی صوری و دارای اساسی عینی از یکدیگر، و نیز با تمایز تکوینی واقعی و ماهوی از وجود، متمایز شده‌اند».[1] در این صورت مفهوم تک‌معنایی وجود نمی‌تواند یک «وجود ذهنی» صرف به معنای ساختاریْ صرفاً ذهنی باشد. هیچ‌چیز جدا یا جدایی‌پذیری وجود ندارد که دارای وجودی برون‌ذهنی باشد و با مفهوم تک‌معنایی وجود مطابق باشد؛ اما باوجوداین برای این مفهوم مبنایی عینی وجود دارد. پس می‌توان گفت که مفهوم تک‌معنایی وجود مفهومی صرفاً منطقی نیست، مشروط بر این‌که مقصود این نباشد که در واقعیت برون‌ذهنی «چیزی» وجود دارد که مطابق با آن مفهوم است.

۳. آموزهٔ اشتراک معنوی را نه‌تنها بدین‌سبب که یکی از شاخص‌های مکتب اسکوتوس است، بلکه همچنین به این دلیل که اسکوتوس به این آموزه، جهت حفظ الهیات طبیعی، اهمیت زیادی می‌داد، به تفصیل مورد بحث قرار دادم. اکنون به بررسی اجمالی مشخصهٔ دیگر آموزهٔ اسکوتوس، نظریهٔ «تمایز صوری واقعی»، یعنی تمایز صوری عینی، که دارای نقش مهمی در نظام اسکوتوسی است و یکی از استفاده‌های آن قبلاً مورد بحث قرار گرفت، می‌پردازم.

آموزهٔ تمایز صوری ابداع اسکوتوس نبود. آن را در فلسفهٔ، مثلاً، اُلیوی نیز می‌یابیم، و به بوناونتورا هم آن را نسبت داده‌اند. درهرحال به آموزه‌ای متداول در میانهٔ اندیشمندان فرانسیسی تبدیل شد و چیزی که اسکوتوس انجام داد اخذ این آموزه از پیشینیان و استفادهٔ وسیع از آن بود. به‌طور خلاصه، این آموزه می‌گوید تمایزی وجود دارد که کمتر از تمایز واقعی و عینی‌تر از تمایز مجازی است. تمایز واقعی در بین دو چیزی است که از نظر طبیعی، دست‌کم به‌واسطهٔ نیرویی الهی، قابل تفکیک‌اند. کاملاً بدیهی است که بین دو دست آدمی تمایزی واقعی وجود دارد، زیرا چیزهای متمایزی هستند؛ اما بین صورت و مادهٔ هر شیء مادی نیز تمایزی واقعی وجود دارد. تمایز صرفاً

1. *Ox.*, 2, 16, *quaestio unica*, no. 17.

ذهنی تمایزی است که ذهن وقتی در خود شیء هیچ تمایز عینَی مطابق آن وجود ندارد برقرار می‌کند. تمایز بین یک چیز و تعریف آن، مثلاً بین «انسان» و «حیوان ناطق» تمایزی صرفاً ذهنی است. تمایز صوری وقتی است که ذهن در یک چیز دو یا چند «صوریّت»[1] را که به‌نحو عینی متمایزند، اما حتی با نیرویی الهی از یکدیگر قابل تفکیک نیستند، متمایز می‌سازد. برای مثال، اسکوتوس بر تمایزی صوری بین صفات الهی تأکید دارد. رحمت و عدالت ظاهراً متمایزند، ولی عدالت الهی و رحمت الهی غیرقابل تفکیک‌اند، زیرا به‌رغم تمایز صوری بین آن‌ها هر یک واقعاً با ذات الهی یکی است.

شاید مثالی از علم‌النفس مقصود اسکوتوس را آشکارتر سازد. در انسان فقط یک نفس وجود دارد و در انسان نمی‌تواند بین نفس حساسه و نفس عاقله یا ناطقه تمایزی واقعی وجود داشته باشد: به‌واسطهٔ یک اصل حیاتی است که آدمی می‌اندیشد و احساس را به‌کار می‌گیرد. حتی خدا نمی‌تواند نفس ناطقهٔ آدمی را از نفس حساسهٔ او جدا سازد، زیرا در آن صورت دیگر نفس انسانی نخواهد بود. از سوی دیگر، احساس غیر از تفکر است. فعالیت عقلانی می‌تواند بدون فعالیت حسی وجود داشته باشد، همان‌طور که در فرشتگان شاهدیم، و فعالیت حسی می‌تواند بدون فعالیت عقلانی وجود داشته باشد، همان‌طور که در مورد نفس حساس صرف حیوان چنین است. پس در آدمی مبادی حساسه و ناطقه ظاهراً متمایزند و تمایز آن‌ها عینی است، یعنی از فعالیت متمایزکنندهٔ ذهن مستقل است، اما آن‌ها «چیزهایی» واقعاً متمایز نیستند؛ صوریّت‌های متمایز یک چیز یعنی نفس انسانی‌اند.

چرا اسکوتوس بر وجود این تمایز صوری تأکید داشت و چرا راضی نبود که آن را «تمایزی ذهنی با مبدأ عینی»[2] بنامد؟ دلیل نهایی آن این بود که او تصور می‌کرد این تمایز نه‌تنها موجه، بلکه همچنین مقتضای طبیعت شناخت و طبیعت موضوع شناسایی است. شناخت همانا ادراک وجود است؛ و اگر ذهن، گویی مجبور باشد تمایزات موجود در شیء را تصدیق کند، یعنی اگر ذهن فقط به‌نحوی فعال سازندهٔ تمایزی در شیء نباشد بلکه تصدیق تمایز را گریزناپذیر بیابد، این تمایز نمی‌تواند صرفاً ذهنی باشد و مبدأ این تمایز موجود در ذهن باید تمایز عینی موجود در شیء باشد. از سوی دیگر، مواردی

---

1. *formalitates* 2. *distinctio rationis cum fundamento in re*

وجود دارند که در آن‌ها مبدأ تمایز نمی‌تواند وجود عوامل قابل تفکیک و متمایز در شیء باشد. پس ضروری است که تمایز کمتر از تمایز واقعی را مجاز بدانیم، مثل تمایز نفس و بدن در آدمی، اما تمایزی که درعین‌حال بر تمایزی عینی در شیء مبتنی باشد، تمایزی که می‌تواند فقط بین ظواهر مختلف اما غیرقابل تفکیک یک شیء وجود داشته باشد. چنین تمایزی عینیت شناخت را حفظ خواهد کرد؛ اما بدون مخدوش‌کردن وحدت شیء. البته شاید اعتراض شود که تمایز صوری آن‌گونه که اسکوتوس به‌کار برده است، دست‌کم در برخی موارد، به وحدت ضروری شیء لطمه می‌زند و از «واقع‌گرایی» فاصلهٔ زیادی می‌گیرد، اما به نظر می‌رسد که اسکوتوس به شرط حفظ عینیت شناخت به ضرورت این تمایز قائل شده است.

۴. یکی از مسائلی که در آن اسکوتوس تمایز صوری خود را اعمال می‌کند مربوط به تمایزی است که در مخلوق بین ذات و وجود جاری است.[۱] او از قبول تمایزی واقعی بین ذات و وجود امتناع می‌کند: «این کاملاً خطاست که وجودْ چیزی متفاوت از ذات است».[۲] همچنین «این قضیه خطاست که همچنان‌که وجود در مقابل ذات است، عمل هم در مقابل قوه است، زیرا وجود در واقع همان ذات است و ناشی از ذات نیست، درحالی‌که فعل یا عمل ناشی از قوه است و واقعاً همان قوه نیست».[۳] این سخن که «این کاملاً غلط است که وجود به غیر از ذات است»[۴] در واقع چنین می‌نماید که علیه این قبیل اظهارات قدیس توماس باشد که «پس در مورد همهٔ این اشیا، که وجود آن‌ها بجز ذات آن‌هاست، وجود باید متمایز باشد».[۵،۶] اما با مسلم گرفتن تلقی اسکوتوس از تمایز واقعی، مخالفت او با تمایز واقعی ذات و وجود در مخلوقات بیشتر به آموزهٔ ژیل رُمی مربوط می‌شود که ذات و وجود را به‌طور فیزیکی قابل تفکیک می‌داند، نه به آموزهٔ توماس آکوئینی.

۱. باید پذیرفت که اسکوتوس خود را به انکار تمایز واقعی محدود می‌کند و آشکار است که تمایز عینی صوری را در مورد رابطهٔ ذات و وجود در مخلوقات به‌کار نمی‌برد، اما تصور می‌کنم آموزهٔ اسکوتوسیان در این باب تفسیر معقول مقصود اسکوتوس باشد.

2. *Ox.*, 4, 13, 1, no. 38.
3. *Ibid.*, 2, 16, no. 10.

4. *simpliciter falsum est, quod esse sit aliud ab essentia*

5. *Ergo oportet quod omnis talis res, cuius esse est aliud a natura sua, habeart esse ab alio*

6. *De ente et essentia*, 5.

اما وقتی اسکوتوس از نسبت ذات و وجود بحث می‌کند، بحث او آن‌قدر که علیه هانری گنتی است علیه توماس یا حتی ژیل نیست. هانری به تمایز واقعی ذات و وجود در مخلوقات معتقد نبود، اما «هست ذاتی»[1] را از «هست وجودی»[2] متمایز کرد، که اولی وضع و حالت ذات است آن‌گونه که متعلق شناخت خداست و دومی وضع و حالت ذات پس از آفرینش است و آفرینشْ هیچ عنصر ایجابی جز نسبت با خدا را به ذات نمی‌افزاید. هانری برای تبیین و توضیح امر علم، به معنای شناخت حقایق ازلی دربارهٔ ذوات، صرف‌نظر از وجود بالفعل آن‌ها، بر این آموزهٔ «هست ذاتی» تأکید کرده بود، اما اسکوتوس مدعی بود که آموزهٔ هانری ویرانگر مفهوم مسیحی آفرینش است. برای مثال، آفرینش خلق از عدم است، اما اگر سنگی سابقاً، قبل از آفرینش‌اش، دارای «وجود حقیقی واقعی»[3] باشد، در این صورت وقتی به‌واسطهٔ علت فاعلی خلق می‌شود از عدم خلق نشده است.[4] به‌علاوه، از آن‌جا که ذات از ازل متعلق علم خداست، لازم می‌آید که قبل از وجود بالفعل دارای «وجود واقعی»[5] باشد و نیز این‌که آفرینش ازلی باشد. پس باید موجودات واجب‌الوجود دیگری جز خدا را پذیرفت. فقط آنچه بالفعل وجود دارد دارای «وجود واقعی» است؛ وجود «ممکن‌الوجود»[6] فقط «وجود ثانوی مشروط»[7] است.[8] می‌توان گفت ذات، تا آن‌جا که معلوم است، دارای «وجود تصغیری»[9] است، اما این وجودِ ذات در ذهن الهی قبل از آفرینش بالفعل آن صرفاً «وجود معرفتی»[10] است. اسکوتوس و توماس در این باب اتفاق‌نظر دارند که آفرینش به معنای ایجاد کل شیء از عدم است و ذات قبل از آفرینش دارای «وجودی» خاص خود نبود؛ هرچند اسکوتوس در اعتقاد به رابطه‌ای که بین ذات و وجود در شیء مخلوق حاکم است با توماس اختلاف داشت، زیرا او منکر تمایز واقعی بود البته همان‌طور که قبلاً اشاره شد این انکار عملاً انکار تمایز واقعی مورد اعتقاد ژیل رمی بود نه تمایزی که قدیس توماس تعلیم می‌داد.

۵. اسکوتوس تمایز عینی صوری را در بحث از کلیات هم به‌کار گرفت. او در

---

1. *esse essentiae*
2. *esse existentiae*
3. *esse verum reale*
4. *Ox.*, 1, 36, no. 3.
5. *esse reale*
6. *esse possibile*
7. *esse secundum quid*
8. *Ibid.*, 1, 30, 2, no. 15.
9. *esse diminutum*
10. *esse cognitum*

خصوص کلیات مطمئناً واقع‌گرایی افراطی نبود، و این ادعای سوئارس[1] که اسکوتوس می‌گفت طبیعت مشترک از نظر عددی در همهٔ افراد نوع یکی است تحریف موضع اسکوتوس است؛ دست‌کم اگر درغیر محل خود و بدون رابطهٔ آن با آموزهٔ خود اسکوتوس لحاظ شود. اسکوتوس به‌وضوح می‌گوید که «کلی عملاً جز در عقل وجود ندارد» و هیچ کلی حقیقتاً موجودی نیست که محمول چیزی غیر از آنچه در آن وجود دارد باشد.[2] طبق نظر سقراط و افلاطون طبیعت مشترک از نظر عددی یکی نیست؛ آن را نباید با ذات الهی مقایسه کرد که از نظر عددی در سه شخص الهی واحد است.[3] باوجوداین، «وحدتی وجود دارد که کمتر از وحدت عددی است»[4]. هرچند طبیعت مادی یک شیء از «هذیت» شیء («اینی»[5] یا اصل تشخص، که به‌زودی به آن خواهیم پرداخت) غیر قابل تفکیک است و هرچند نمی‌تواند در شیء دیگری وجود داشته باشد، بین طبیعت آدمی و «سقراط بودن» یا «هذیت» در سقراط تمایز عینی صوری، ولی نه تمایزی واقعی، وجود دارد، به‌طوری که می‌توان طبیعت آدمی را من‌حیث‌هی بدون اشاره به فردیت یاکلیت مورد ملاحظه قرار داد. اسکوتوس، با توسل به ابن سینا[6]، اظهار می‌کند که «فرسیّت فقط فرسیّت است»[7] و این‌که به‌خودی‌خود نه دارای «وجود جزئی»[8] است و نه دارای «وجود کلی»[9].[10] به‌عبارت‌دیگر، در یک امر عینی و انضمامی، بین «هذیت» و ماهیت «تمایز صوری واقعی» وجود دارد و فرض چنین تمایزی ضروری است، زیرا در غیر این‌صورت، یعنی اگر ماهیت بنفسه امری فردی بود، اگر برای مثال بنفسه ماهیت سقراط بود، قضایای کلی ما دارای مبنایی عینی و معتبر نمی‌بودند. انتزاع کلی منطقی مستلزم مفروض‌گرفتن تمایز میان ماهیت و «هذیت» در شیء است.

اما باید به یاد داشت که این تمایز تمایزی واقعی نیست، یعنی تمایزی بین دو موجود قابل تفکیک نیست. صورت و ماده قابل تفکیک‌اند، اما ماهیت و «هذیت» قابل تفکیک نیستند. حتی نیروی الهی هم نمی‌تواند به لحاظ طبیعی «سقراط‌بودن» را از سقراط و ماهیت انسانی را از سقراط تفکیک کند. بنابراین حتی اگر ادعای اسکوتوس دربارهٔ تمایز

---

1. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 6, 1, no. 2.
2. *Rep.*, 2, 12, 5, no. 12.
3. *Ibid.*, 2, 12, 5, no. 13.
4. *unitas minor quam numeralis*
5. thisness
6. In *Metaphysics*, 5, 1.
7. *equinitas est tantum equinitas*
8. *esse singulare*
9. *esse universale*
10. *Ibid*, 5, 11.

عینی صوری در واقع به یک معنا سازش با واقع‌گرایی باشد، دالّ بر این نیست که ماهیت انسانی سقراط عیناً و عدداً با ماهیت انسانی افلاطون یکی است. اسکوتوس درصدد حمایت از واقع‌گرایی افراطی نبود، بلکه بیشتر دغدغهٔ تبیین و توضیح مرجع عینی احکام کلی را داشت. البته این‌که آیا کسی با نظریهٔ او موافق است یا نه، مسئلهٔ دیگری است، اما درهرحال متهم کردن او به سقوط در ورطهٔ واقع‌گرایی افراطیِ آغاز قرون وسطا بدفهمی موضع او و تحریف آن است. اسکوتوس مایل است همراه با ابن‌رشد بگوید[1] «عقل است که کلیت را در اشیا پدید می‌آورد»[2] اما اصرار دارد که این قضیه را نباید به معنای نفی «وحدت واقعی کمتر از وحدت عددی»[3] که پیش از عمل ذهن وجود دارد فهمید، زیرا نفی آن توضیح این را غیرممکن می‌سازد که چرا «ذهن تحریک می‌شود از سقراط و افلاطون یک مفهوم نوعی انتزاع کند نه از سقراط و سنگ».[4] مرجع عینیِ علم است که مورد توجه اسکوتوس است.

یوهان کراوس[5] گفته است که اسکوتوس سه قسم کلی را از هم متمایز می‌کند: اولاً کلی طبیعی، که ماهیت نوعی واقعاً موجود در امور فردی و جزئی است؛ ثانیاً، کلی مابعدالطبیعی، که ماهیت مشترک است، نه آن‌گونه که بالفعل در شیء ملموس وجود دارد، بلکه با ویژگی‌هایی که از راه انتزاع توسط عقل فعال کسب می‌کند، یعنی عدم تشخص مثبت یا قابلیت صدق به افراد کثیر «تام‌الاختیار»[6]؛ و ثالثاً، کلی منطقی، کلی به معنای دقیق کلمه، که همان کلی مابعدالطبیعی [یا فلسفی] است ــ درحالی‌که از جهت قابلیت صدقش به‌نحو انعکاسی لحاظ شده و به اجزای سازنده‌اش تجزیه شده است. اما این تمایز سه‌گانه را نباید دال بر این دانست که کلی طبیعی از فردیت شیئی که در آن وجود دارد قابل تفکیک یا واقعاً از آن متمایز است. شیء عینی و انضمامی متشکل از ماهیت و «هذیت» است و بین آن‌ها نه تمایز واقعی، بلکه «تمایز صوری واقعی» وجود دارد. اشارهٔ اسکوتوس به رابطهٔ ماده با صورت‌های متوالی[7] نباید ما را گمراه سازد، زیرا از نظر اسکوتوس بین ماده و صورت تمایزی واقعی وجود دارد و مادهٔ واحد می‌تواند

1. *De Anima*, 1, 8.
2. *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*
3. *unitas realis minor unitate numerali*
4. *Rep.*, 2, 12, 5, no. 13.
5. J. Kraus, *Die Lehre des J. Duns Skotus von der natura communis*, Fribourg, 1927.
6. *in potentia proxima*
7. *Loc. cit.*

تحت صورت‌های متوالی وجود داشته باشد؛ هرچند نمی‌تواند همزمان تحت صورت‌های نهاییِ تعیّن‌بخش مختلف وجود داشته باشد. اما کلی طبیعی، که اگر «فی‌نفسه» لحاظ شود نسبت به این یا آن «هذیّت» لابشرط است، نمی‌تواند فی‌نفسه در خارج از ذهن وجود داشته باشد و به‌واقع از «هذیّت» خود غیرقابل تفکیک است.

۶. این‌که اسکوتوس آموزهٔ ترکیب مادی ـ صوری را تعلیم می‌داد کاملاً واضح است،[1] اما چندان روشن نیست که آیا او ترکیب مادی ـ صوری‌ای را که بوناونتورا به فرشتگان نسبت داده بود می‌پذیرفت یا نه. اگر دربارهٔ مبدأ کائنات اصیل می‌بود، بی‌تردید اسکوتوس دیدگاه بوناونتورایی را پذیرفته بود، اما دربارهٔ مبدأ کائنات اثر اسکوتوس نیست و او در هیچ جایی از آثار اصیل خود صریحاً از آموزهٔ بوناونتورایی سخن نمی‌گوید. بدین‌ترتیب پدر پارتنیوس مینگِس، از فرقهٔ فرانسیسی، که در کتاب آموزهٔ فلسفی و کلامی یوهانس دانز اسکوتوس[2] از دربارهٔ مبدأ کائنات اقتباس می‌کند، باید بپذیرد که اسکوتوس «در تفاسیر کتاب جُمَل، مسائل متفرقه، و پرسش‌هایی دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطو صریحاً از این آموزه سخن نمی‌گوید، بلکه کم‌وبیش به آن اشاره دارد و تلویحاً از آن سخن می‌گوید یا آن را فرض می‌کند».[3] تصور می‌کنم می‌توان گفت که اسکوتوس در تفاسیر، هنگام بحث از ماده، آموزهٔ ترکیب مادی ـ صوری نفس ناطقه و فرشتگان را فرض می‌کند، فقط درصورتی‌که آدمی مجبور باشد به دلایل دیگری مفروض بگیرد که او به این آموزه معتقد بود، مثلاً درصورتی‌که مجبور باشد کتاب دربارهٔ مبدأ کائنات را اثر اسکوتوس بداند؛ اما این درست است که او در کتاب دربارهٔ نفس می‌گوید: «احتمالاً می‌توان گفت که نفس دارای ماده است».[4] اسکوتوس این‌جا درصدد اثبات این است که وجود ماده در نفس را می‌توان به مدد احتمالات از مقدمات ارسطو و قدیس توماس استنتاج کرد، ولو این‌که توماس به این آموزه معتقد نبود. برای مثال، او استدلال می‌کند که اگر ماده اصل تشخص باشد، همان‌طور که توماس (اما نه اسکوتوس) معتقد بود، در این صورت نفس ناطقه باید دارای ماده باشد. بی‌فایده است که بگوییم نفس، وقتی از بدن جدا شد، به جهت نسبت‌اش با بدن از سایر نفس‌ها متمایز است: اولاً بدین‌سبب که وجود نفس برای

1. Cf. *Ox.*, 2, 12, 1.

2. *Joannis Duns Scoti Doctrina philosophica et theologica*

3. p. 46.

4. 15, no. 3 ff.

بدن نیست؛ ثانیاً به این دلیل که نسبت یا گرایش به بدن، که دیگر موجود نیست، بیش از «نسبتی عقلانی» نخواهد بود؛ و ثالثاً بدین‌جهت که گرایش یا نسبتْ یک زیربنا یعنی «این» نفس را مفروض می‌گیرد، بنابراین، هذیّت نمی‌توانست معلول آن نسبت باشد. بدین‌ترتیب اسکوتوس در کتاب دربارهٔ نفس می‌کوشد ثابت کند که اگر کسی موافق توماس معتقد باشد که ماده اصل تشخص است، برای این‌که تشخص نفس ناطقه در پس از مرگ را توضیح دهد باید بر وجود ماده در نفس ناطقه تأکید ورزد؛ او مشخص نمی‌کند که این نتیجه‌گیری بیانگر نظر خود اوست یا نه، شاید بیانگر نظر خود اسکوتوس باشد و شاید او می‌خواسته ثابت کند که تومیست باید، براساس مقدمات او، همین نظر را داشته باشد، اما انسان در مقامی نیست که قاطعانه بگوید اسکوتوس بی‌تردید به آموزهٔ بوناونتورایی معتقد بود، و اگر کسی حاضر به ردّ اصالت دربارهٔ نفس باشد، ظاهراً هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای اظهار این سخن باقی نمی‌ماند که اسکوتوس، ولو احتمالاً، به این آموزه معتقد بود.

اما نظر اسکوتوس دربارهٔ ترکیب عام مادی ـ صوری هرچه بوده باشد، او مطمئناً معتقد بود که ماده، که واقعاً متمایز از صورت است، بشخصه یک موجود است و این‌که «قوه‌ای عینی»[1] است نه این‌که صرفاً «قوه‌ای ذهنی»[2] باشد، یعنی این‌که چیزی موجود است نه این‌که صرفاً ممکن باشد.[3] به‌علاوه، ماده یک «موجود مطلق»[4] است، به این معنا که می‌توانست بنفسه و بدون صورت، دست‌کم به قدرت الهی، وجود داشته باشد.[5] چیزی که متمایز و مقدم بر چیز دیگر است می‌تواند بدون این‌که مستلزم تناقضی باشد جدا از آن چیز دیگر وجود داشته باشد. این‌که ماده متمایز از صورت است به واسطهٔ این حقیقت ثابت می‌شود که ماده به همراه صورت تشکیل‌دهندهٔ یک موجود مرکب واقعی است، درحالی‌که تقدم ماده بر صورت، دست کم از نظر منطقی، به‌واسطهٔ این حقیقت ثابت می‌شود که ماده پذیرندهٔ صورت است و آنچه پذیرندهٔ صورت است باید منطقاً بر صورت مقدم باشد.[6] همین‌طور، از آن‌جا که خدا خالق مستقیم ماده است، می‌توانست آن را مستقیماً، یعنی بدون عامل مبقیهٔ ثانوی، حفظ کند. همچنین، صورت متعلق به ذات

1. *potentia subjectiva*
2. *potentia objectiva*
3. *Ox.*, 2, 12, 1, no. 10.
4. *ens absolutum*
5. Cf. *ibid*, 2, 12, 2; *Rep.*, 2, 12, 2.
6. *Ox.*, *loc. cit.*, no. 3.

ماده نیست و وجودی که صورت به ماده می‌بخشد نیز به خود ماده تعلق ندارد، زیرا در تغییر جوهری خلع می‌شود.[۱] به‌عبارت‌دیگر، فرض مسلمِ واقعی‌بودن تغییر جوهریْ واقعی بودن ماده است. در پاسخ به این ایراد توماسی که پذیرش ماده به عنوان چیزی واقعی، یعنی در مقام چیزی که بدون صورت دارای وجودی بالفعل است، تناقض‌گویی است، زیرا گفتن این‌که ماده مستقلاً وجودی بالفعل دارد برابر با این سخن است که ماده دارای صورت است، اسکوتوس پاسخ می‌دهد که فعل و صورت ضرورتاً اصطلاحی تبدیل‌پذیر نیستند. البته، اگر فعل به معنای فعلی گرفته شود که پذیرفته می‌شود و برمی‌انگیزاند و متمایز می‌سازد، در این صورت ماده‌ای که پذیراست فعل نیست، اما اگر فعل و قوه به معنای اعم لحاظ شوند، هر چیزی که «دارای علت خارجی»[۲] است، حتی فقدان‌ها، بالفعل است؛ و ماده بدین‌معنا بالفعل است، گرچه صورت نیست.[۳]

۷. اسکوتوس نظریهٔ «عقول بذری» را به این دلیل رد می‌کند که می‌گوید برای اجتناب از این نتیجه‌گیری که عامل کارامد مخلوق طی تغییراتی که به بار می‌آورد موجب کون و فساد می‌شود به این نظریه نیاز نیست و برای قبول آن هیچ دلیل قانع‌کنندهٔ دیگری وجود ندارد.[۴] البته او هرچند نظریهٔ «عقول بذری» را رد می‌کند، نظریهٔ کثرت صورت‌ها را حفظ می‌کند. علیه این ادعای توماسی‌ها که نیازی به مسلم‌گرفتن صورت جسمانی نیست زیرا «نیازی به مسلم‌گرفتن کثرت نیست»[۵]، اسکوتوس پاسخ می‌دهد که در این مورد نیاز است: «از قضا به مسلم‌گرفتن کثرت نیاز است»[۶]، و در ادامه استدلال می‌کند که هرچند بدن، آن‌گاه که نفس آن را ترک کرده است، پیوسته مستعد فساد است، دست‌کم لحظه‌ای همچنان بدن است و باید دارای آن صورتی باشد که بدن‌بودن بدن به آن است.[۷] به‌علاوه، بدن مسیح در گور باید دارای صورتی جسمانی بوده باشد. از این حقیقت که بدن آدمی، آن‌گاه که نفس آن را ترک کرده است، طبیعتاً مستعد فساد است نتیجه نمی‌شود که بدن، در حالت جدایی از نفس، دارای صورت خاص خود نیست؛ فقط

---

1. *Rep.*, 2, 12, 2, no. 5.
2. *extra causam suam*

۳. تمایز مادهٔ اولیٰ به مادهٔ اولیٰ اولیه و مادهٔ اولیٰ ثانیه و ماده اولیٰ ثالثه فقط در کتاب نامعتبر دربارهٔ مبدأ کائنات یافت می‌شود.

4. *Rep.*, 2, 18, 1.
5. *sine necessitate non est ponenda phuralitas*
6. *hic enim est necessitas ponendi plura*
7. *Ox.*, 4, 11, 3, nos. 54 ff.

نتیجه می‌شود که بدن جوهر کامل خاصی نشده است و دلیل آن این است که صورت جسمانی صورت ناقصی است که بدن را مهیای صورتی برتر، یعنی نفس، می‌سازد.

هرچند، اسکوتوس وجود صورتی جسمانی در بدن آدمی، و البته در هر جسم زنده‌ای، را تأیید می‌کند ـ که توسط والدین در آن هنگام که خدا نفس ناطقه را می‌دهد انتقال می‌یابد و واقعاً از نفس ناطقه‌ای که می‌تواند از آن جدا باشد متمایز است ـ نباید تصور کرد که او نفس ناطقه را به سه صورت یا حتی جزء واقعاً متمایز، یعنی مبادی نباتی و حساسه و عقلانی، فرو می‌کاهد؛ او نظریه‌هایی را که به گمان او به وحدت نفس لطمه می‌زنند رد می‌کند. نفس ناطقهٔ آدمی «بالاتحاد»[1] شامل این سه قوه است، «هرچند آن‌ها ظاهراً متمایزند».[2] غلط است که بگوییم اسکوتوس تعلیم می‌داد که در انسان سه نفس وجود دارد یا معتقد بود که قوای نباتی و حساسه از قوهٔ عقلانی متمایزند به همان نحو که صورت جسمانی متمایز است. درحالی‌که تمایز بین صورت جسمانی و نفس آدمی تمایزی واقعی است، تمایز قوای درون خود نفس تمایزی صوری است، که بین «صوریّت‌های» جدایی‌ناپذیر یک چیز وجود دارد، نه بین موجودات یا صورت‌های جدایی‌پذیر.

۸. لازم است که دربارهٔ آموزهٔ نسبتاً مبهم تشخص اسکوتوس مطالبی بگوییم. ابهامْ بیشتر در جهت ایجابی این آموزه است نه در جهت سلبی آن.

اسکوتوس این نظریهٔ قدیس توماس را که مادهٔ اولیٰ اصل تشخص است نقادی و رد می‌کند. مادهٔ اولیٰ نمی‌تواند نخستین علت تمایز و تعدد باشد، زیرا فی‌نفسه نامتمایز و نامتعین است.[3] به‌علاوه، اگر ماده اصل تشخص باشد، لازم می‌آید که در مورد تغییر جوهری، دو جوهر، آن که فاسد می‌شود و آن که کائن می‌شود، دقیقاً جوهر واحدی باشند، زیرا هرچند صورت‌ها مختلف‌اند، ماده یکی است. به نظر می‌رسد که توماس این کمیت را اصل تشخص می‌داند اما کمیت یک عرض است و جوهر نمی‌تواند به‌واسطهٔ عرض تشخیص یابد. در ضمن، اسکوتوس می‌کوشد ثابت کند که ارسطو به‌غلط مرجع دیدگاه توماسی تشخص شناخته شده است.

بنابراین، مبدأ تشخص نه مادهٔ اولیٰ است و نه می‌تواند ماهیت بماهی ماهیت باشد،

---

1. *unitive* 2. *Ox.*, 2, 16, no.17. 3. *Ibid.*, 2, 3, 5, no. 1.

زیرا بحث ما دقیقاً در باب تشخص ماهیت است. پس اصل تشخص چیست؟ این اصلْ «کائن تشخص»[1] است. «این کائن نه ماده است نه صورت نه چیز مرکبی، تا آن‌جا که هریک از این‌ها ماهیت باشد؛ بلکه این واقعیت نهایی وجود است که ماده یا صورت یا چیز مرکبی است.»[2] «موجود منفرد»[3] و «موجود ماهوی»[4]، خواه این دومی ماده باشد یا صورت یا یک چیز «مرکب»[5]، ظاهراً متمایزند؛ اما آن‌ها دو چیز نیستند و نمی‌توانند دو چیز باشند. آن‌ها نه چیزهایی جدایی‌پذیرند؛ و نه «موجود منفرد» نسبت به «موجود ماهوی» همچون فصل قریب جنس است.[6] کلمهٔ «هٰذیّت» در تفسیر آکسفوردی برای اشاره به اصل تشخص به‌کار نمی‌رود، ولی در جزوه‌های پاریس[7] و مسئله‌های کتاب مابعدالطبیعه[8] برای آن به‌کار می‌رود.

فهم دقیق این‌که هٰذیّت یا «موجود متفرد یا متشخص»[9] یا «وجود واقعی نهایی»[10] واقعاً چیست آسان نیست. همان‌طور که دیدیم، نه ماده است نه صورت نه چیز مرکب از آن دو، بلکه امری است عینی و سازنده، واقعیت نهایی ماده، و صورت و شیء مرکب. برای مثال، انسان «این» موجود مرکب است، مرکب از «این» ماده و «این» صورت. «هٰذیّت» اعطاکنندهٔ تعیّن کیفی دیگری نیست؛ بلکه «این» موجودبودن موجود را قطعی می‌کند. دیدگاه اسکوتوس را مطمئناً نمی‌توان با این نظریه یکی گرفت که هر ماهیتی فی‌نفسه دارای تشخص است، زیرا او صریحاً منکر این است، هرچند با توجه به این حقیقت که اسکوتوس درحالی‌که بین «هٰذیّت» و ماهیتْ تمایزی صوری را مسلم می‌گیرد منکر تمایز واقعی آن‌ها از یکدیگر است؛ این ظاهراً دالّ بر این است که «هٰذیّت» یا «تشخص» یک چیز، ناشی از وجود آن است. نظریهٔ او غیر از نظریهٔ قائلان به اصالت تسمیه است، زیرا او تخصص‌یافتن ماهیت یا طبیعت را به‌واسطهٔ «واقعیت نهایی» مسلم و مفروض می‌گیرد. این حقیقت که او از «واقعیت نهایی» سخن می‌گوید ظاهراً دالّ بر این است که ماهیت به‌واسطهٔ وجودْ این واقعیت نهایی را تحصیل می‌کند، هرچند به قول اسکوتوس خود وجود نیست.[11]

1. *entitas individualis*
2. *Ibid.*, 2, 3, 6, no. 15.
3. *entitas singularis*
4. *entitas natuvrae*
5. *compositum*
6. *Ox.*, 2, 3, 6, no. 15.
7. 2, 12, 5, nos. 1, 8, 13, 14.
8. *7, 13, nos. 9 and 26.*
9. *entitas singularis vel individualis*
10. *ultima realitas entis*
11. *Quaestiones in libros Metaph.*, 7, 13, no. 7.

فصل چهل و هشتم

اسکوتوس ـ ۴: الهیات طبیعی

مابعدالطبیعه و خدا ـ شناخت خدا از راه مخلوقات ـ برهان وجود خدا ـ بساطت و عقل خدا ـ عدم تناهی خدا ـ استدلال آنسلمی ـ صفات الهی‌ای که نمی‌توان آن‌ها را اثبات فلسفی کرد ـ تمایز بین صفات الهی ـ مُثُل الهی ـ ارادهٔ الهی ـ آفرینش

۱. اسکوتوس می‌گوید[1] به‌رغم این حقیقت که مابعدالطبیعه علم وجود است و خدا نخستین موجود است، خدا موضوع علم مابعدالطبیعه نیست. یک حقیقت در واقع موضوع این علم است که در آن «از قبل»[2] معلوم است، یعنی از مبادی این علم است؛ ولی عالم مابعدالطبیعه به حقایق مربوط به خدا «به‌نحو ماتأخر»[3] دست می‌یابد. بنابراین خدا موضوع خاص الهیات است؛ علمی که در آن خدا آن‌گونه که بالذات و فی‌نفسه

---

1. *Rep.*, Prol., 3, no. 1.	2. *a priori*	3. aposteriori

هست شناخته می‌شود. خدا فقط «به‌طور فرعی»[1] موضوع مابعدالطبیعه است، زیرا فیلسوف فقط در آثار او و با آثار او به شناخت خدا دست می‌یابد.

این سخن مطمئناً به این معنا نیست که از نظر اسکوتوس فیلسوف یا عالم مابعدالطبیعه نمی‌تواند به شناختی یقینی از خدا دست یابد. اسکوتوس می‌گوید[2] «ما با نیروی طبیعی[3] خود می‌توانیم به شناخت حقایقی دربارهٔ خدا دست یابیم» و در ادامه توضیح می‌دهد که فیلسوفان می‌توانند با ملاحظهٔ آثار خداوند به شناخت چیزهای زیادی[4] دربارهٔ خداوند دست یابند. می‌توان از راه قوهٔ طبیعی عقل نتیجه گرفت که خدا واحد متعالی و خیر است، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا تثلیث در اشخاص است.[5] الهیات به عبارت دقیق‌تر با اشخاص الهی سروکار دارد نه با صفات ذاتی خدا، زیرا به بیشتر صفات ذاتی[6] می‌توانیم در مابعدالطبیعه علم پیدا کنیم.[7] همین‌طور، این سخن که خدا دقیقاً موضوع الهیات است نه موضوع مابعدالطبیعه به این معنا نیست که اسکوتوس پژوهش دربارهٔ خدا را از مابعدالطبیعه خارج می‌کند، زیرا هرچند خدا نخستین موضوع مابعدالطبیعه نیست، در مابعدالطبیعه به اصیل‌ترین نحوی که می‌توان او را در هر علم طبیعی مطالعه کرد مورد توجه است.[8] اسکوتوس در دربارهٔ مبدأ اول[9] به معرفی اجمالی کمالاتی می‌پردازد که فیلسوفان ثابت کرده‌اند متعلق به خدا هستند و آن‌ها را متمایز می‌سازد از کمالات دیگری مثل قدرت مطلق و مشیت عام و خاص، که به عبارت دقیق‌تر متعلق «عقاید»[10]ند؛ حقایقی که فیلسوفان اثباتشان نکرده‌اند، اما «کاتولیک»[11]ها به آن‌ها اعتقاد دارند. اسکوتوس می‌گوید این حقایق اخیر در «رسالهٔ بعدی»[12] بررسی خواهند شد و عبارات «البته در قضایا»[13] افزوده شده‌اند. این‌که در ردّ یکی بودن آن رسالهٔ «بعدی» با رسالهٔ قضایا تلاشی صورت گرفته است و این‌که این تلاش بیشتر معلول تناقض دست‌کم ظاهری بین رسالهٔ قضایا و دربارهٔ مبدأ اول بوده است قبلاً در فصل چهل و پنجم مطرح شد. همان‌طور که آن‌جا توضیح دادم، قصد من معرفی الهیات طبیعی اسکوتوس

---

1. *secundum quid*
2. *Ibid*., Prol., 3, no.6.
3. *ex naturalibus*
4. *multa*
5. *Ox*. 1, 1, 2, no.2.
6. *essentialia plurima*
7. *Ox*., Prol., 4, no. 32.
8. *Ibid*., Prol., 4, no. 20.
9. E. g. 4, nos. 36, 37.
10. *credibilia*
11. *Catholici*
12. *sequenti (tractatu)*
13. *scilicet in Theorematibus*

براساس این فرض است که رسالهٔ قضایا یا اثر اصیل اسکوتوس نیست، با این قید که اگر به‌نحو قانع‌کننده‌ای اثبات شود که رسالهٔ قضایا یا اثر اصیل اوست می‌باید تناقض ظاهری آن را طبق همان رویه‌ای که پروفسور ژیلسون اتخاذ کرده است توضیح داد. اما درهرحال، اسکوتوس در آثار قطعاً اصیل خود این را کاملاً توضیح داده است که فیلسوف می‌تواند به یاری نور عقل طبیعی، بدون به‌کارگیری عملی داده‌های وحیانی، به اثبات حقایق بسیاری دربارهٔ خداوند بپردازد. برخی از نکاتی که اسکوتوس در خصوص آن‌ها قلمرو عقل مستقل آدمی را محدود ساخت در صفحات بعدی مورد اشاره قرار خواهند گرفت، اما شایان توجه است که اسکوتوس در باب الهیات طبیعی نه شکاک بود نه لاادری؛ و رسالهٔ قضایا، حتی اگر اصیل باشد، برای ارائهٔ شواهد روشن دربارهٔ این مطلب که در تفاسیر کتاب جُمَل و در دربارهٔ مبدأ اول اراده شده اصلاً کافی نیست.

۲. اسکوتوس مطمئناً بر این نظر بود که وجود خدا نیازمند برهان عقلی است و این برهان عقلی باید «مؤخر بر تجربه» باشد. در باب استفادهٔ او از برهان آنسلم بعداً سخن خواهم گفت.

اولاً، انسان در این جهان شناخت شهودی از خدا ندارد، زیرا شهود خدا دقیقاً آن‌گونه شناختی است که آدمی را «فراتر از جایگاهش»[1] قرار می‌دهد.[2] شناخت ما از محسوسات آغاز می‌شود و شناخت مفهومیِ طبیعی ما از خدا با تأمل در موضوعات تجربه به‌دست می‌آید.[3] ذهن آدمی با بررسی مخلوقات به‌عنوان آثار خدا می‌تواند مفاهیمی بسازد که در مورد خدا به‌کار روند؛ اما باید افزود که آن دسته از مفهوم‌های مربوط به خدا که با توجه به مخلوقات ساخته می‌شوند ناقص‌اند،[4] یعنی در تقابل با مفاهیمی هستند که بر خود ذات الهی مبتنی‌اند. در نتیجه، شناخت طبیعی ما از خدا نامتمایز و مبهم است، زیرا این شناخت، شناخت خدا آن‌گونه که در ذات خود بی‌واسطه برای عقل حاضر است، نیست.[5]

شناخت طبیعی ما از خدا، همان‌طور که در فصل گذشته توضیح داده شده، منوط بر توانایی ما بر تشکیل مفاهیم مشترک یا تک‌معنایی است. اسکوتوس تأکید می‌کند که

1. *extra statum viae*
2. *Quodlibet*, 7, no. 8.
3. *Ox*, 1, 3, 2, nos. 1 and 30.
4. *Ibid*, Prol., 1, no. 17.
5. *Rep*., Prol., 3, 2, no. 4.

«مخلوقاتی که تصورات خود 'نوع' را بر عقل نقش کنند، همچنین می‌توانند تصورات متعالی (صفات) را که بین آن‌ها و خدا مشترک است [در عقل] جایگیر سازند»؛[1] اما اگر نتوانیم از قِبَل مخلوقات به مفاهیم مشترک یا تک‌معنایی دست یابیم نمی‌توان از شناخت مخلوقات به شناخت خدا رسید. وقتی عقل این مفاهیم را ساخته باشد می‌تواند با ترکیب آن‌ها به مفهوم ماهوی مرکبی از خدا دست یابد. همان‌طور که واهمه می‌تواند تصاویر کوه و طلا را ترکیب کند و تصویر کوه طلا را بسازد، عقل می‌تواند با ترکیب مفاهیم خیر و مطلق و فعلیت مفهوم موجود خیر مطلق بالفعل را بسازد.[2] لازم به ذکر نیست که این مقایسه نباید ما را به‌غلط به این فکر سوق دهد که از نظر اسکوتوس فعالیت ترکیبی ذهن در الهیات طبیعی دقیقاً نظیر کار ترکیبی واهمه و خیال است؛ نخستین فعالیت تحت تأثیر واقعیت عینی است و ضرورت منطقی دارد، درحالی‌که ساختار خیالی کوه طلا «موهوم» است؛ یعنی من‌عندی یا کار تخیل است.

۳. اسکوتوس وجود خدا را چگونه اثبات می‌کند؟ او در تفسیر آکسفوردی[3] می‌گوید که وجود علت اولیٰ از راه صفات[4] مخلوقاتی که در مابعدالطبیعه مورد بررسی‌اند بسیار کامل‌تر اثبات می‌شود تا از راه چیزهایی که مورد بررسی فیلسوف طبیعت‌اند، «زیرا شناخت نخستین موجود به‌عنوان موجود نخستین یا واجب‌الوجود شناختی کامل‌تر و مستقیم‌تر از شناخت او به‌عنوان محرک اول است.» اسکوتوس این‌جا انکار نمی‌کند که فیلسوف طبیعت می‌تواند اثبات کند که حقیقت حرکت نیازمند محرک اول است؛ اما حرف او این است که دلیل مبتنی بر حرکتْ به‌خودی‌خود از نظام طبیعی فراتر نمی‌رود و به واجب‌الوجودی که علت نهایی مطلق معلول‌های خود است نمی‌رسد. محرک اول، به معنای دقیق کلمه، فقط علت حرکت است؛ به‌عنوان علت وجود همهٔ چیزهای دیگر لحاظ نشده است، اما فرضی (ضروری) برای توضیح واقعیت طبیعی حرکت است. بدین‌ترتیب دلیل مبتنی بر حرکت بعید است که برهان مطلوب اسکوتوس باشد. باید اجمالاً متذکر شد که اگر تفسیر بر طبیعیات، که امروز به‌عنوان اثری جعلی رد شده است، اصیل بود، شاید مشکل ناشی از قبول رسالهٔ قضایا کاهش می‌یافت. در اثر نخست[5]،

---

1. *Ox.*, 1, 3, 2, no.18. 2. *Ibid.* 3. Prol., 2 lateralis, no. 21.
4. *passiones* 5. 3, 7.

نویسنده بر این باور خود تصریح دارد که دلیل مبتنی بر حرکتْ بنفسه ما را به مفهومی قابل شناخت از خدا می‌رساند، زیرا فقط به یک محرک اول دست می‌یابد بدون این‌که به ماهیت محرک اول اشاره‌ای داشته باشد. بنابراین اگر می‌شد از این نظر دفاع کرد که نویسندهٔ رسالهٔ قضایا وقتی می‌گوید نمی‌توان اثبات کرد که خدا زنده یا عاقل است از منظر فلسفهٔ طبیعی سخن می‌گفته است، به نظر می‌رسد که تناقض ظاهری بین رسالهٔ قضایا و آثار مطمئناً اصیل اسکوتوس قابل رفع باشد. اما از آن‌جا که مسائل مربوط به طبیعیات ارسطو اثری نامعتبر است و از آن‌جا که اصالت رسالهٔ قضایا هم ثابت نشده است، پیگیری بیشتر این مطلب بی‌ارزش است. به‌هرحال همچنان درست است که اسکوتوس بر آن برهان‌هایی دربارهٔ وجود خدا تأکید داشت که بر «صفات مابعدالطبیعی» مبتنی‌اند. به‌علاوه، اسکوتوس در تفسیر آکسفوردی[1] می‌گوید این قضیه که محرک و متحرک باید متمایز باشند «فقط در امور جسمانی صادق است» و «من همچنین بر این باورم که (حتی) آن‌جا هم ضرورتاً صادق نیست» درحالی‌که می‌گویم «آن حداقل در خصوص موجودات روحانی کاملاً غلط است...»

اسکوتوس در کتاب دربارهٔ مبدأ اول[2] از راه حقیقت امکان به وجود علت اولیٰ و واجب‌الوجود استدلال می‌کند. این‌که موجوداتی هستند که می‌توانند وجود بعد از عدم داشته باشند، به وجود بیایند، و ممکن‌الوجود باشند، واضح است؛ وجود چنین موجوداتی نیازمند علتی است، زیرا نه می‌توانند علت خودشان باشند نه معلول و ناشی از عدم[3]. اگر «الف» علت وجود موجودی ممکن‌الوجود باشد، خود آن باید یا معلول باشد یا غیرمعلول. اگر معلول باشد، «ب» را علت «الف» محسوب می‌کنیم. اما تسلسل تا بی‌نهایت غیرممکن است؛ بنابراین نهایتاً باید علتی وجود داشته باشد که خود آن نامعلول باشد. اسکوتوس به‌وضوح بین سلسلهٔ «مراتب جوهری»[4] و سلسلهٔ «مراتب عَرَضی»[5] فرق می‌گذارد و خاطرنشان می‌سازد که آنچه او انکار می‌کند نه امکان تسلسل بی‌پایان علت‌های متوالی، که هر یک از آن‌ها اگر فی‌نفسه لحاظ شوند ممکن‌الوجودند، بلکه امکان سلسله (طولی) نامتناهی علل تامّهٔ همزمان است. همان‌طور که می‌گوید،

---

1. 2, 25, *quaestio unica,* no. 12.
2. 3.
3. *nec a se nec a nihilo*
4. *essentialiter ordinata*
5. *accidentaliter ordinata*

حتی اگر امکان سلسله‌ای نامتناهی از علت‌های متوالی را مسلم بگیریم، کل سلسله نیازمند تبیین است و این تبیین باید خارج از خود سلسله باشد، زیرا تک‌تک افراد سلسلهْ معلول و بنابراین ممکن‌الوجودند. سلسله‌ای نامتناهی از موجودات متوالی ممکن‌الوجود نمی‌تواند تبیین‌کنندهٔ وجود خود باشد، زیرا اگر هر عضو این سلسله ممکن‌الوجود باشد کل سلسله ممکن‌الوجود است: پس فرض وجود علتی متعالیْ ضروری است. «خود مجموع مراتب معالیلْ معلول است؛ بنابراین (آن معلول) علتی است که متعلق به آن مجموعه نیست.»[1] اگر برای مثال، فرض کنیم که سیر قهقرایی نسل آدمی نامتناهی است، با توالی نامتناهی پدران و فرزندان مواجهیم. پدر علت فرزند است، اما وجود فرزند پس از مرگ پدر همچنان باقی و همچنان ممکن است. یک علت نهایی لازم است، نه‌تنها در مورد وجود فرزند در این‌جا و اکنون، بلکه همچنین در مورد کل سلسلهٔ پدران و فرزندان، زیرا تسلسل نامتناهیْ وجود این سلسله را ضروری نمی‌سازد. این اصل را باید کلاً به عالم موجودات ممکن‌الوجود تعمیم داد: عالم ممکنات نیازمند یک علت بالفعل متعالی (نامعلول) است. تسلسل نامتناهی «غیرممکن است، مگر به‌واسطهٔ ذات سرمدی، که کل سلسله و هر عضوی از آن بر آن متکی است».[2]

اسکوتوس در ادامه اثبات می‌کند که علت اولیٰ در نظام ذاتاً وابسته باید بالفعل وجود داشته باشد و نمی‌تواند فقط ممکن‌الوجود باشد؛[3] واجب‌الوجود است، یعنی نمی‌تواند وجود نداشته باشد،[4] و یگانه است.[5] موجود واجب‌الوجود نمی‌تواند بیش از یکی باشد. برای مثال، اسکوتوس دلیل می‌آورد که اگر دو موجود وجود داشتند که در وجوب وجود اشتراک داشتند، باید بین ویژگی مشترک و تشخص، که چیزی غیر از واجب‌الوجود است، قائل به تمایز صوری شد. اگر پاسخ داده شود که در واجب‌الوجود چنین تمایزی وجود ندارد، لازم می‌آید که این دو موجود غیرقابل تمایز و بنابراین یکی باشند. این دلیل، گرچه مبتنی بر نظریهٔ ویژگی مشترک و تشخص اسکوتوس است، یادآور دلیل مشابهی است که قدیس آنسلم ارائه می‌کند. به‌علاوه، نظم ذاتی واحد جهان مستلزم

1. *De primo principio,* 3, 3.
2. *Ibid.,* 3, 4.
3. *Ibid.,* 3, no. 5.
4. *Ibid.,* 3, no. 6.
5. *Ibid.,* 3, nos. 6-7.

فرض وجود فقط یک «مسبِب اول»[۱] است. اسکوتوس در ادامه اثبات می‌کند که فقط یک غایت اولیٰ (*primum effectivum*)[۲] و یک موجود متعالی از لحاظ مرتبهٔ فضل وجود دارد،[۳] و سپس اثبات می‌کند که «مسبب اول»، «غایت اولیٰ» و «فضل اعلا»[۴] (یا«کمال مطلق»[۵]) یکی هستند.[۶]

اسکوتوس در تفسیر آکسفوردی بر کتاب جُمَل[۷] تقریباً به همین‌نحو استدلال می‌کند. ما باید با بررسی رابطهٔ علّی (با توجه به علیت فاعلی یا غایی)، یا رابطهٔ «مضاف»[۸] با «مضاف‌الیه»[۹] در نظام کمال، از راه مخلوقات آغاز کنیم و به خدا برسیم. ممکن‌الوجود، «مسبب»[۱۰]، یا معلول عدم است یا معلول خودش یا معلول چیز دیگری. ازآن‌جاکه محال است معلول عدم یا معلول خودش باشد باید معلول چیز دیگری باشد. اگر آن چیز دیگر علت الهی باشد مطلوب حاصل است. اگر علت اولیٰ نبود باید پیشتر برویم. اما در نظام طولی وابستگی نمی‌توانیم همواره پیشتر برویم. «سیر صعودی تا بی‌نهایت غیرممکن است.»[۱۱] این را هم نمی‌توانیم فرض کنیم که ممکن‌الوجودها علت یکدیگر باشند، زیرا در این صورت بدون این‌که به تبیین نهایی وجود ممکن دست یابیم گرفتار دور باطل می‌شویم. بی‌فایده است که بگوییم جهان ازلی است، زیرا خود سلسلهٔ ازلی ممکن‌الوجودها نیازمند یک علت می‌شود.[۱۲] همین‌طور، در نظام علیت غایی باید علت غایی‌ای وجود داشته باشد که متوجه هیچ علت غایی‌تری نباشد،[۱۳] حال‌آنکه در نظام کمال باید کامل‌ترین موجود «یک ذات متعالی»[۱۴]، وجود داشته باشد.[۱۵] این‌ها، هرسه، یک موجود واحدند. نخستین علت فاعلی با توجه به غایت عمل می‌کند؛ اما غایت آن نمی‌تواند چیزی جز خود نخستین موجود باشد. همین‌طور، نخستین علت فاعلی با معلول‌های خود یکی نیست، یعنی نمی‌تواند دارای ماهیت آن‌ها باشد، بلکه باید متعالی

1. *primum effectivum*
2. *Ibid.*, 3, no. 9.
3. *Ibid*, nos. 9-10.
4. *primum eminens*
5. *perfectissimum*
6. *Ibid.*, nos. 11-14.
7. *Ox.*, 2, 2, nos. 10 ff.
8. *excessum*
9. *excedens*
10. *effectibile*
11. *Infinitas autem est impossibilis in ascendendo. Ox.* 2, 2, no. 11.
12. *Ibid.*, nos. 14 -15.
13. *Ibid.*, no. 17.
14. *suprema natura*
15. *Ibid.*, no. 18.

از آن‌ها باشد؛ و آن، به‌عنوان علت اولیٰ باید «عالی‌ترین» موجود باشد.[۱]

۴. ازآن‌جاکه نخستین موجود نامعلول است نه می‌تواند دارای اجزای ذاتیه مثل ماده و صورت باشد و نه می‌تواند دارای اعراض باشد. خلاصه، نخستین موجود به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مرکب باشد، بلکه باید ذاتاً بسیط باشد.[۲] او باید عاقل و دارای اراده باشد. فاعل‌های طبیعی موجود در جهان که آگاهانه برای غایتی عمل نمی‌کنند، باوجوداین، عمل و فعالیتشان برای نیل به غایتی است؛ و این بدان‌معناست که این کار آن‌ها به‌واسطهٔ قدرت و علم فاعلی است که متعالی از آن‌هاست. اگر فاعل‌های طبیعی جهان غایت‌شناسانه عمل کنند، این فرض لازم می‌آید که علت اولیٰ غایت را بشناسد و آن را اراده می‌کند، زیرا هیچ‌چیز نمی‌تواند متوجه غایتی باشد مگر به‌واسطهٔ شناخت و اراده (همان‌طور که می‌توانیم بگوییم تیر به‌واسطهٔ تیراندازی که هدف را می‌شناسد و اراده می‌کند متوجه غایت است). خدا دوستدار خویش است و بالضروره طالب خود است، اما او ضرورتاً چیزی بیرون از خود را اراده نمی‌کند، زیرا چیزی بیرون از خودش برای او ضروری نیست؛ او یگانه ضروری‌الوجود است. در نتیجه او با اختیار و نه از روی ضرورت، علت معلول‌های خود است. او به همهٔ آنچه می‌تواند ایجاد کند از ازل عالم و آگاه است؛ او علم بالفعل و تفصیلی نسبت به هر امر قابل فهمی دارد و این فهم و علم عین ذات اوست.[۳][۴]

۵. اما اسکوتوس بیشترین توجه را به عدم تناهی خدا داشت. بسیط‌ترین و کامل‌ترین مفهومی که از خدا به‌دست می‌آوریم مفهوم موجود لایتناهی علی‌الاطلاق است. این مفهوم بسیط‌تر از مفهوم خیر یا مثل آن است، زیرا عدم تناهی همانند یک صفت وجود نیست که بر آن حمل شود، بلکه بر وضع ذاتی آن موجود دلالت دارد. این مفهوم کامل‌ترین مفهوم است، زیرا موجود لایتناهیٰ اصلاً دربرگیرندهٔ حقیقت لایتناهیٰ، خیر لایتناهیٰ، و هر کمالی است که با لایتناهیٰ سازگار است.[5] درست است که در خدا هر کمالی نامتناهی است اما «او کمال صوری خود را از عدم تناهی ذاتش به‌عنوان ریشه و

---

1. *Ibid.*
2. *De primo principio*, 4, nos. 1-4.
3. *idem sibi*
4. *De primo principio*, 4, no. 14.
5. *Ox.*, 1, 2, 3, no. 17.

بنیاد آن دارد».[1] همهٔ کمالات الهی بر ذات الهی، که عدم تناهی وجودی بهترین توصیف اوست، مبتنی‌اند. پس این سخن درست نیست که از نظر اسکوتوس ذات الهی عبارت از اراده است. «هرچند اراده رسماً نامتناهی است، رسماً دربردارندهٔ همهٔ کمالات ذاتی در خود نیست... بلکه ذات به‌تنهایی بدین‌نحو دربردارندهٔ همهٔ کمالات است.»[2]

اسکوتوس در اثر آکسفوردی[3] و دربارهٔ مبدأ اول[4] در باب عدم تناهی الهی برهان‌هایی ارائه می‌دهد. اسکوتوس، با پیش‌فرض سازگار بودن عدم تناهی با وجود، این کلمات ارسطو را که «محرک اول منشأ حرکت نامتناهی است، پس باید صاحب قدرت نامتناهی باشد»[5] به‌عنوان متن نخستین دلیل خود می‌آورد و استدلال می‌کند که این نتیجه‌گیری اگر حاصل از حرکت، که تناهی زمانی ندارد، فهمیده شود بی‌اعتبار است، زیرا طول زمانی موجب کامل‌ترشدن چیزی نمی‌شود، اما اگر حاصل از قدرت ایجاد آثار نامتناهی به‌واسطهٔ حرکت، یعنی به‌نحو متوالی، فهمیده شود معتبر است. خدا که به‌عنوان نخستین علت فاعلی می‌تواند معلول‌های نامتناهی ایجاد کند، باید قدرت نامتناهی داشته باشد. به‌علاوه ازآن‌جا که خدا فی‌نفسه در مرتبهٔ عالی‌تری واجد علیت همهٔ علت‌های ثانویهٔ ممکن است باید فی‌نفسه، «درونی»[6]، لایتناهیٰ باشد.[7] ثانیاً ازآن‌جا که خدا به امور نامتناهی معقول علم دارد باید لایتناهیٰ باشد. شاید به نظر برسد که این استدلال صرفاً «مصادره به مطلوب»[8] است؛ ولی اسکوتوس برای این فرض که خدا به «معقولات»[9] نامتناهی علم دارد دلیلی بالنسبه نامتعارف ارائه می‌کند. «هرقدر موجوداتْ بالقوه نامتناهی باشند، به‌طوری‌که اگر یکی پس از دیگری لحاظ شوند نتوانند دارای غایت باشند، اگر باهم و یکجا بالفعل باشند نامتناهیٰ بالفعل‌اند. اما کاملاً روشن است که امور معقول، نسبت به عقل مخلوق، نامتناهی بالقوه‌اند؛ و در عقل نامخلوق، همهٔ امور («معقول») که به‌نحو متوالی برای عقل مخلوق معقول‌اند بالفعل باهم ادراک می‌شوند. بنابراین در آن‌جا (در عقل نامخلوق) تعدادی نامتناهی از امور بالفعلِ مدرَک وجود

1. *Ibid.*, 4, 3, 1, no. 32.
2. *Ibid.*, 4, 13, 1, no. 32.
3. 2, 2, nos. 25 ff.
4. 4, nos. 15 ff.
5. *Primum movet motu infinito; ergo habet potentiam infinitam*
6. intensive
7. Cf. Ox., 1, 2, 2; nos. 25-9.
8. *petitio principii*
9. intelligibilia

دارند.»[1] ثالثاً اسکوتوس از راه غایتمندی اراده دلیل می‌آورد. «ارادهٔ ما می‌تواند به چیزی بیش از هر چیز متناهی تمایل و محبت داشته باشد... و از این مهم‌تر، به نظر می‌رسد که بیش از هر چیز میلی طبیعی به دوست‌داشتن خیر لایتناهیٰ وجود دارد... بدین‌ترتیب به نظر می‌رسد که ما در فعل دوست‌داشتن دارای تجربه‌ای از خیر لایتناهیٰ هستیم؛ در واقع به نظر می‌رسد که اراده در هیچ چیز دیگری به آرامش کامل دست نمی‌یابد...» بنابراین، خیر نامتناهی باید وجود داشته باشد.[2] چهارمین دلیل تفسیر آکسفوردی[3] به این مضمون است که وجود موجودی کامل‌تر ناسازگار با موجود متناهی نیست، اما وجود موجودی کامل‌تر با «موجود متعالی»[4] ناسازگار است. اما عدم تناهی مهم‌تر و کامل‌تر از تناهی است و عدم تناهی و وجود با هم سازگارند. بنابراین «موجود متعالی» باید نامتناهی باشد. این برهان که عدم تناهی با وجود سازگار است کم‌وبیش برابر با این سخن است که ما نمی‌توانیم ناسازگاری را تشخیص دهیم. اسکوتوس همچنین در کتاب دربارهٔ مبدأ اول[5] عدم تناهی خدا را از راه این حقیقت اثبات می‌کند که عقل او عین ذات و جوهر اوست؛ و دلیل می‌آورد که چنین عینیتی در موجود متناهی غیرممکن است.

اسکوتوس، پس از اثبات عدم تناهی خدا، دست‌کم برای اقناع خود می‌تواند اثبات کند که خدا باید واحد و یگانه باشد.[6]

۶. اسکوتوس، در بحث از عدم تناهی الهی، برهان وجودی معروف قدیس آنسلم را می‌آورد.[7] او به‌حق خاطرنشان می‌کند که عقل ــ که متعلق آن وجود است ــ بین «وجود» و «عدم تناهی» هیچ تنافر متقابلی نمی‌بیند؛ به فرض ناسازگاربودن این دو، اگر عقل عدم سازگاری را تشخیص نمی‌داد، «وقتی‌که ناسازگاری در لحن گوش را به‌آسانی آزار می‌دهد»، شگفت‌آور می‌بود. اگر چنین ناسازگاری‌ای وجود دارد، اگر مفهوم نامتناهی با متعلق شایسته و خاص عقل، یعنی وجود، ناسازگار است، چرا عقل از مفهوم نامتناهی «دست برنمی‌دارد»؟ او سپس می‌گوید که استدلال قدیس آنسلم در نخستین فصل گفت‌وگو با غیر را می‌توان «جرح وتعدیل کرد»[8] و آن را باید بدین‌نحو فهمید: «خدا آن

1. *Ox.*, 1, 2, 2, no. 30; cf. *De primo principio*, 15 ff.
2. *Ox.*, 1, 2, 2, no. 31.
3. 1, 2, 2, nos. 31-2.
4. *ens eminentissimus*
5. 4, no. 21.
6. *Ox.*, 1, 2, 3; *De primo principio*, 4, nos. 38- 40.
7. *Ox.* 1, 2, 2, no. 32.
8. *potest colorari*

چیزی است که، اگر عاری از تناقض لحاظ شده باشد، نمی‌توان بدون گرفتارشدن در تناقضْ بزرگ‌تر از او را تصور کرد. این‌که (کلمات) «بدون گرفتارشدن در تناقض» را باید افزود آشکار است، زیرا چیزی که تصور آن متضمن (و مستلزم) تناقض است غیرقابل تصور است...». ادعا کرده‌اند که چون اسکوتوس می‌پذیرد استدلال آنسلمی را باید «جرح‌وتعدیل» کرد آن را رد می‌کند. اما بدیهی است که او آن را بدون معطلی رد نمی‌کند. آیا جز این است که آن را «جرح‌وتعدیل» می‌کند تا از آن استفاده کند؟ و در واقع از آن استفاده می‌کند. نخست او می‌کوشد ثابت کند که تصور «فکر مطلق»[1] خالی از تناقض است، یعنی ذات یا «وجود ماهوی»[2] ممکن است، و سپس می‌گوید که اگر «فکر مطلق» ممکن است، باید وجود داشته باشد، یعنی باید دارای «وجود تجربی»[3] باشد. «پس آنچه در واقعیت وجود دارد باید بزرگ‌تر از آن چیزی باشد که فقط در عقل وجود دارد.»[4] آن چیزی که بالفعل وجود دارد «به‌طور قابل تصوری بزرگ‌تر» از آن چیزی است که بالفعل وجود ندارد اما متصوَّر صرف است، زیرا آن چیزی که بالفعل وجود دارد «مشهود» است یا می‌تواند مورد شهود واقع شود و آن چیزی که می‌توان شهودش کرد «بزرگ‌تر» از آن چیزی است که فقط می‌توان تصورش کرد یا با تفکر انتزاعی شناخت. بنابراین نتیجه می‌شود که «فکر مطلق» باید بالفعل موجود باشد. اسکوتوس نمی‌گوید که ما دارای شهودی طبیعی از خدا هستیم؛ او برای این حکم که آن چیزی که بالفعل وجود دارد بزرگ‌تر یا کامل‌تر از آن چیزی است که دارای وجود برون‌ذهنی بالفعل نیست دلیل می‌آورد.

پس تردیدی نیست که اسکوتوس از برهان آنسلم استفاده می‌کند. بنابراین، دو سؤال مطرح می‌شود. اولاً، «جرح‌وتعدیل» برهان به چه معنی است؟ ثانیاً، چرا اسکوتوس فکر می‌کرد که استفاده از آن برهان با این ادعای صریحش سازگار است که ما فقط به‌نحو «پسینی» می‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم؟ اولاً «جرح‌وتعدیل» عبارت است از تلاش برای اثبات این‌که مفهوم کامل‌ترین موجود مفهوم موجودی ممکن‌الوجود است؛ و او این کار را ابتدائاً چنین انجام می‌دهد که می‌گوید در تصور کامل‌ترین موجود هیچ تناقضی

1. *summum cogitabile* 2. *esse quidditativum* 3. *esse existentiae*

4. *Majus igitur cogitabile est, quod est in re quam quod est tantum in intellectu*

وجود ندارد. به‌عبارت‌دیگر، او پیشرو تلاش لایبنیتس برای اثبات این است که مفهوم خدا مفهوم موجودی ممکن‌الوجود است، چون این مفهوم مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نیست و مفهوم موجودی که مستلزم تناقض نباشد همان مفهوم موجود ممکن‌الوجود است. از سوی دیگر، اسکوتوس تصور نمی‌کرد این حقیقت که ما نمی‌توانیم در مفهوم کامل‌ترین موجود تناقضی ببینیم برهانی قطعی بر این امر است که هیچ تناقضی در کار نیست. ما نمی‌توانیم به‌نحو قطعی یا برهانی و «پیشینی» نشان دهیم که کامل‌ترین موجود ممکن است؛ به همین سبب است که او در جایی دیگر می‌گوید استدلال آنسلمی متعلق به برهان‌هایی است که چیزی جز «اقناعی محتمل»[1] نیستند.[2] این پاسخ به پرسش دوم ماست. اسکوتوس استفادهٔ خود از استدلال آنسلمی را با این ادعای خود که ما وجود خدا را فقط «به‌نحو پسینی» می‌توانیم اثبات کنیم سازگار می‌دانست، زیرا استدلال آنسلمی را نه برهان، بلکه فقط «اقناعی محتمل»، یعنی دلیلی محتمل، تلقی می‌کرد. او این استدلال را برخلاف قدیس توماس کاملاً رد نکرد؛ اما از نحوهٔ اقامهٔ آن ناراضی بود و تصور می‌کرد که باید آن را «جرح‌وتعدیل» کرد. از سوی دیگر، تصور نمی‌کرد که این «جرح‌وتعدیل»، یعنی اثبات این‌که مفهوم خدا مفهوم موجودی ممکن است، برهانی قطعی است و بنابراین آن را همچون دلیلی محتمل ارائه کرد. او از آن نه به‌عنوان برهانی قاطع بر وجود خدا، بلکه به‌عنوان دلیلی فرعی و کمکی استفاده کرد تا نشان دهد که مفهوم خدا متضمن یا مستلزم چه چیزی است. سخن او گویی این بوده است: «این بهترین نظری است که می‌توانیم در مورد این استدلال داشته باشیم، و اگر مقدمات آن را بپذیرید کاربرد خاص خود را دارد؛ اما من این استدلال را برهانی تلقی نمی‌کنم. اگر بر وجود خدا برهانی قاطع خواسته شود، آن برهان لزوماً 'مؤخر بر تجربه' خواهد بود».

۷. اسکوتوس تصور نمی‌کرد که ما می‌توانیم با عقل طبیعی به اثبات همهٔ صفات ذاتی خدا بپردازیم. بنابراین در کتاب دربارهٔ مبدأ اول[3] می‌گوید که بررسی صفات قدرت مطلق، عظمت، حضور مطلق، حقیقت، عدالت، رحمت و مشیت نسبت به همهٔ مخلوقات، مخصوصاً ذی‌شعور، به رسالهٔ بعدی موکول خواهد شد، زیرا اینها «پذیرفتنی»[4]، یعنی

1. *persuasiones probabiles*
2. *Rep.*, 1, 2, 3, no. 8.
3. 4, no. 37.
4. *credibilia*

امور وحیانی و ایمانی‌اند. وقتی اسکوتوس در استنتاج عدم تناهی خدا از قدرت نامتناهی او تردیدی ندارد، این سخن که، به‌طور مثال، قدرت مطلق را نمی‌توان به روش فلسفی به‌عنوان صفتی الهی اثبات کرد شاید عجیب به نظر برسد؛ اما او بین قدرت مطلق به معنای خاص الهیاتی[1]، که فیلسوفان نمی‌توانند آن را با قطعیت اثبات کنند، و قدرت نامتناهی[2]، که فیلسوفان قادر به اثبات آن هستند، فرق می‌گذارد.[3] تمایز عبارت از همین است. قدرت خدا بر ایجاد بی‌واسطه یا باواسطهٔ هر معلول ممکن‌الوجود را می‌توان به روش فلسفی اثبات کرد، اما قدرت او بر ایجاد بی‌واسطهٔ همهٔ معلول‌های ممکن را نمی‌توان به روش فلسفی اثبات کرد. اسکوتوس می‌گوید حتی اگر نخستین علت فی‌نفسه «به حد اعلا»[4] واجد علیت دومین علت باشد، ضرورتاً لازم نمی‌آید که بتواند معلول دومین علت را بی‌واسطه و بدون دخالت دومین علت ایجاد کند، نه به این سبب که علیت نخستین علت اولیٰ، به‌اصطلاح، تام نیست، بلکه به این دلیل که چه‌بسا نقص معلول، تا آن‌جا که فیلسوف می‌تواند دریابد، مستلزم دخالت علّی علت متناهی جهت تبیین آن باشد. بنابراین اسکوتوس با قابل اثبات‌بودن قدرت خلاقهٔ خدا مخالف نیست؛ او فقط می‌گوید این قضیه که «هرآنچه را نخستین علت فاعلی می‌تواند با همکاری دومین علت انجام دهد، می‌تواند بی‌واسطه و به‌تنهایی هم انجام دهد» نه بدیهی است و نه به روش فلسفی قابل اثبات است، بلکه از راه ایمان معلوم می‌شود.[5] این ایراد را که علیت کلی و بی‌واسطهٔ خدا نافی علیت خاص مخلوقات است نمی‌توان با عقل تنها حل کرد.[6]

در خصوص عظمت و حضور مطلق الهی، مخالفت اسکوتوس با قابل اثبات‌بودن این صفت خدا به مخالفت او با ردّیهٔ توماس بر قضیهٔ «تأثیر از دور»[7] وابسته است. توماس «تأثیر از دور» را غیرممکن می‌داند،[8] درحالی‌که از نظر اسکوتوس هرچه تأثیر فاعل بیشتر باشد همان‌قدر قدرت او بر فعل و تأثیر از دور بیشتر است. «بنابراین ازآن‌جا که خدا کامل‌ترین فاعل است نمی‌توان راجع به او از ماهیت فعل نتیجه گرفت که او همراه با

---

1. *proprie theologice* 2. *potentia infinita*
3. *Ox.*, 1, 42, *quaestio unica*, no. 2. 4. *eminentius*
5. *non est nota ex terminis neque ratione naturali, sed est tantum credita*
6. Cf. *Rep.*, 1, 42, 2, no. 4; *Quodlibet*, 7, nos. 4 and 18. 7. *actio in distans*
8. *S.T.*, Ia, 8, 1, ad 3.

(ذاتاً حاضر با) هر اثری که معلول اوست، بلکه بهتر است بگوییم که او دور از آن‌هاست.»[1] فهم این‌که اصلاً «تأثیر از دور» در مورد خدا به چه معنایی می‌تواند باشد دشوار است؛ اما تا آن‌جا که به اسکوتوس مربوط می‌شود، او انکار نمی‌کند که خدا در همه‌جا حاضر است یا حضور مطلق از صفات ضروری خداست، بلکه فقط منکر این است که حضور مطلق الهی به‌نحو فلسفی قابل اثبات باشد و، مخصوصاً، فرض عدم امکان «تأثیر از دور» دلیل معتبری باشد برای اثبات این‌که خدا حضور مطلق دارد.

احتمالاً «حقیقت» را باید همراه با رحمت و عدالت در نظر گرفت، زیرا در متن بیشتر به معنای همان عدالت است. دست‌کم، اگر این نظر مفسران پذیرفته نشود، فهم این‌که مقصود اسکوتوس چه بود بسیار دشوار می‌شود، زیرا حقیقت و صدق جزو آن دسته از صفات الهی‌اند که با عقل طبیعی شناخته می‌شوند.[2] در مورد عدالت، به نظر می‌رسد که اسکوتوس گه‌گاه می‌گوید عدالت الهی را می‌توان با نور طبیعی عقل شناخت،[3] اما وقتی انکار می‌کند که عدالت الهی به روش فلسفی قابل اثبات باشد به نظر می‌رسد مقصودش این است که نمی‌توان اثبات کرد خدا در آخرت ثواب و عقاب می‌دهد، زیرا فیلسوف نمی‌تواند قطعاً اثبات کند که نفس نامیراست،[4] یا ما نمی‌توانیم با عقل خودمان همهٔ راه‌وروش‌های خدا را راجع به انسان مدلل کنیم. این‌که خدا رحمان است، به این معنی که گناهان را می‌بخشاید و از کیفررساندن چشم‌پوشی می‌کند، به روش فلسفی قابل اثبات نیست. بالاخره، در خصوص مشیت الهی، وقتی اسکوتوس می‌گوید که مشیت الهی را نمی‌توان به روش فلسفی اثبات کرد، ظاهراً منظورش این نیست که هیچ مشیتی را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان اثبات کرد، بلکه این است که فعل مقدّر بی‌واسطه یا خاص خدا را، بدون دخالت علت‌های ثانوی، نمی‌توان به روش فلسفی اثبات کرد. اسکوتوس مطمئناً معتقد بود که می‌توان آفرینش، ابقا، و حکومت الهی بر عالَم را اثبات کرد.

۸. اسکوتوس نظریه‌های قدیس توماس و هانریِ گنتی را دربارهٔ فقدان تمایزی غیر از تمایز واقعی بین اشخاص الهی در خداوند ردکرد و بین صفات الهی وجود تمایز صوری عینی را مسلم گرفت. برای مثال، حد یا «ماهیت صوری» حکمت با حد یا «ماهیت

---

1. *Rep.*, 1, 37, 2, nos. 6 ff.

2. Cf. *De primo principio*, 4, nos. 36 ff; *Ox.*, prol., 2, no. 10; 3, 23, no. 5; 3, 24, no. 22.

3. Cf. *Ibid.*, 4, 17, no. 7; *Rep.*, 4, 17, no. 7.

4. Cf. *Ox.*, 4, 43, 2, no. 27.

صوری» خیر یکی نیست. حال، «عدم تناهیْ نافی 'حد و ماهیت'[1] چیزی که به آن نسبت داده‌شده نیست».[2] بنابراین اگر ویژگی صوری مفهوم تک‌معنایی حکمت عین ویژگی صوری مفهوم تک‌معنایی خیر نباشد، حکمت نامتناهی ظاهراً متمایز از خیر نامتناهی خواهد بود. در نتیجه، صفات الهی حکمت و خیر ظاهراً بدون دخالت فعالیت ذهنی انسان متمایز خواهند بود. از سوی دیگر، نه در خدا ترکیبی می‌تواند وجود داشته باشد و نه بین صفات الهی تمایزی واقعی به معنای خاص در کار خواهد بود. بنابراین، تمایز بین صفات الهی باید نه تمایز واقعی، بلکه «تمایز صوری واقعی»[3] باشد؛ و قاعده این خواهد بود که صفات واقعاً یا ذاتاً یکی هستند («در واقع»)[4]، اما ظاهراً [یا لفظاً] متمایزند. «بنابراین قبول دارم که حقیقت «در واقع» با خیر یکی است، اما ظاهراً [یا لفظاً] غیر از خیر است.»[5] اسکوتوس بر این اعتقاد است که تمایز بین ذات الهی و صفات الهی و تمایز بین خود صفات به بساطت الهی لطمه نمی‌زند، زیرا صفاتْ عارض بر خدا نیستند؛ و آن‌طور که اعراض متناهی عارض بر جواهر متناهی‌اند، صفات الهی عارض بر خدا نیستند. آن‌ها چون نامتناهی‌اند واقعاً با ذات الهی یکی هستند و می‌توان خدا را حقیقت یا حکمت یا خیر نامید؛ اما این حقیقت باقی است که «ماهیات صوری» حقیقت، حکمت، و خیر از لحاظ صوری و عینی متمایزند.[6]

۹. پیشتر گفته شد که مُثُل الهی، طبق نظر اسکوتوس، به ارادهٔ مختار خدا وابسته‌اند، به‌طوری که مُثُلِ نوعی مخلوقات اختیاری خداوندند. اما در حقیقت اسکوتوس صریحاً تعلیم می‌دهد که این عقل الهی است که مُثُل را ایجاد می‌کند: «عقل الهی، دقیقاً در مقام عقل، یا ماهیات مثالی[7] یا معقول را ایجاد می‌کند».[8] اما ذات الهی مبدأ و بنیاد مُثُل است. «خدا نخست به ذات خودآگاه است و در وهلهٔ دوم مخلوقات را به‌واسطهٔ ذاتش[9] می‌شناسد، و بدین‌نحو شناخت‌پذیربودن شیء قابل شناخت («در وجودِ شناختی»)[10] به درک و شناخت الهی وابسته است، زیرا آن 'در وجودِ شناختی' خود به‌واسطهٔ آن

---

1. *ratio*
2. *Ox.*, 1, 8, 4, no. 17.
3. *distinctio formalis a parte rei*
4. *in re*
5. *Ibid.*, 1, 8, 4, no. 18.
6. *Ibid.*, nos. 19 ff.
7. *rationes ideales*
8. *Ox.*, 1, 36, no. 4, cf. no. 6.
9. *intelligit*
10. *in esse cognito*

شناسایی قوام می‌یابد.»[۱] بنابراین مُثُل الهی به ارادهٔ الهی وابسته نیستند. «عقل الهی چون از جهتی، یعنی از نظر منطقی مقدم بر فعلِ ناشی از ارادهٔ الهی، وجود معقولِ[۲] آن چیزها را ایجاد می‌کند، نسبت به آن‌ها به نظر می‌رسد که صرفاً علت طبیعی باشد، زیرا خدا نسبت به چیزی علت مختار نیست مگر نسبت به آن چیزی که به‌نحوی موقوف بر ارادهٔ خدا یا فعل ارادی خداست.»[۳] ممکنات نه با قدرت مطلق الهی، بلکه با عقل الهی ایجاد می‌شوند، که آن‌ها را «در وجود معقول‌شان» ایجاد می‌کند.[۴]

تعداد مُثُل الهی نامحدود است و آن‌ها در اصل با ذات الهی یکی هستند، اما از حیث صورت عین ذات الهی نیستند:[۵] آن‌ها ضروری و ازلی‌اند، اما ظاهراً ضروری و ازلی‌بودن آن‌ها دقیقاً عین ضرورت و ازلیت ذات الهی نیست، زیرا ذات الهی دارای نوعی تقدم منطقی است. همچنین «هرچند ذات الهی از ازل علت نوعی سنگ در وجود عقلی‌اش بوده است، اشخاص الهی با ترتیب اولویت خاصی، قبل از وجود عقلی سنگ،... ولو ازلی باشد، ایجاد شده‌اند».[۶] به عبارت دقیق‌تر، ذات الهی می‌تواند متمثل شود قبل از این‌که عقل الهی چنین چیزی را دریابد.[۷] مُثُل بهره‌وران یا تمثلات ممکن ذات الهی متعلق ادراک عقل الهی‌اند و بدین‌سبب ذات الهی نامتناهی است، و چون ذات الهی به انحای بی‌شماری قابل تمثیل است مُثُل نامتناهی‌اند؛ گرچه وجود مُثُل خدا را مجبور به آفریدن اشیای مطابق با آن‌ها نمی‌سازد.[۸]

۱۰. اسکوتوس تعلیم نمی‌دهد که ارادهٔ الهی صرفاً بوالهوسانه و دلبخواهی عمل می‌کند؛ گرچه این آموزه را به او نسبت داده‌اند. «ارادهٔ خدا واقعاً و کاملاً و عیناً همان ذات اوست»[۹] و خواست الهی فی‌نفسه فعل واحدی است.[۱۰] بنابراین، ارادهٔ الهی و فعل مبتنی بر ارادهٔ الهی، که «در واقع» یکی هستند، نمی‌توانند تغییر یابد، هرچند لازم نمی‌آید که آنچه خداوند ازلاً اراده می‌کند ضرورتاً از ازل وجود داشته باشد. «فعل (اراده) در ازل است و تولید 'موجود تجربی' در زمان است.»[۱۱] منطقاً حتی در خدا شناخت مقدم بر

1. *Rep.*, 1, 36, 2, no. 33.
2. *in esse intelligibili*
3. *Ox.*, 1, 3, 4, no. 20.
4. *Ibid.*, 2, 1, 2, no. 6.
5. *Rep.*, 1, 36, 3, no. 27.
6. *Collationes*, 31, no. 5.
7. *Ox.*, 1, 35, no. 8.
8. *Ibid.*, 1, 38, no. 5.
9. *Rep.*, 1, 45, 2, no. 7.
10. *Ox.*, 1, 17, 3, no. 18.
11. *Ox.*, 1, 39, no. 21, cf. *ibid.*, 2, 1, 2, no. 7.

اراده است و خدا به «عقلانی‌ترین نحو»[1] اراده می‌کند. هرچند به لحاظ هستی‌شناسیْ فعل ارادهٔ الهی واحد است، می‌توانیم اولین فعل را که با آن خدا «غایت»[2]، یعنی خودش، را اراده می‌کند، از دومین فعل که با آن خدا آنچه را که مستقیماً جهت نیل به غایت مقرر کرده است، مثلاً با تقدیر خواص، اراده می‌کند، از سومین فعل که با آن خدا آن چیزهایی را که برای نیل به این غایت ضروری‌اند (مثل لطف) اراده می‌کند، و از چهارمین فعل که با آن خدا وسایل دورتر، مثل عالَم محسوس، را اراده می‌کند، متمایز سازیم.[3] هرچند شناخت الهی منطقاً مقدم بر خواست الهی است، ارادهٔ الهی نیازمند جهت‌دهی نیست به‌نحوی که گویی ممکن است خطا بکند یا چیز نامناسبی را برگزیند، و «بدین‌معنا» ارادهٔ الهی قاعده و قانون خویش است. البته اسکوتوس گاهی اوقات می‌گوید ارادهٔ الهی به این سبب اراده می‌کند که اراده می‌کند و هیچ دلیلی نمی‌توان آورد، اما او منظور خود را کاملاً روشن می‌سازد. اسکوتوس، بعد از استناد این سخن به ارسطو که نشانهٔ انسان عامی این است که دربارهٔ هر چیزی به دنبال دلیلی قاطع است، تأکید می‌کند که نه‌تنها اصول نهایی، بلکه امور محتمل و ناضروری را هم نمی‌توان اثبات کرد، زیرا امور محتمل و ناضروری از اصول ضروری تبعیت نمی‌کنند. مثال ماهیت انسان در خدا ضروری است، اما این‌که چرا ارادهٔ خدا بر این قرار گرفت که ماهیت آدمیِ فلان یا بهمان فرد در این یا آن زمان به ظهور برسد، سؤالی است که به آن هیچ پاسخی نمی‌توان داد جز این‌که «چون او اراده کرد که چنین باشد، پس بودن آن بهتر بود».[4] منظور اسکوتوس این است که امور محتمل و ناضروری را نمی‌توان از راه براهین ضروری استنتاج کرد، زیرا اگر می‌شد آن‌ها را این‌گونه استنتاج کرد، اموری ضروری می‌شدند نه محتمل. او می‌گوید اگر بپرسید که چرا گرما گرم می‌کند تنها پاسخ این است که گرما گرماست. بنابراین تنها پاسخ به این پرسش که چرا خدا چیزی محتمل را اراده کرد این است که خدا آن را اراده کرد.[5] اسکوتوس منکر این نیست که فعل خدا برای غایتی، یعنی خود او، است و این‌که او «به عقلانی‌ترین نحو» عمل می‌کند، بلکه می‌خواهد نشان دهد که جست‌وجوی دلیلی ضروری برای چیزی که ضروری نیست بیهوده است. «از (مبدأ) ضروری چیز ناضروری

1. *rationabilissime*
2. *finis*
3. *Ibid.*, 3, 32, no. 6.
4. *Ibid.*, 2, 1, 2, no. 65.
5. *Ibid.*, 1, 8, 5, nos. 23 f; cf. *Quodlibet*, 16.

ناشی نمی‌شود.»[1] خواست ارادی و اختیاری خدا دلیل نهایی امور محتمل و ناضروری است؛ و منطقاً نمی‌توانیم به ورای خواست ارادی خدا برویم و جویای دلیل ضروری تعیّن‌بخش آن خواست و اراده باشیم. عقل خدا فعل خلاقهٔ او براساس دلایل ضروری تعیین نمی‌کند، زیرا آفرینش ارادی است؛ خواست خدا هم موقوف بر خیریت اشیا و موجودات نیست، زیرا اشیا و موجودات هنوز وجود ندارند؛ آن‌ها خیرند، زیرا خدا هستی آن‌ها را می‌خواهد. این‌که خدا فقط می‌تواند چیزی را که تمثیلی از ذات اوست خلق کند، و این‌که بنابراین، او نمی‌تواند چیز شرّی را خلق کند، معلوم است.

اسکوتوس بدین‌ترتیب بر اختیار خدا در مورد کارهای «خارجی» او اصرار ورزید؛ اما او همچنین بر این اعتقاد بود که هرچند خدا بالضروره خود را دوست دارد و نمی‌تواند طالب و محب خود نباشد، این دوست‌داشتن اختیاری است. این نظریه مطمئناً کم‌وبیش غریب می‌نماید. این‌که ارادهٔ خدا در مورد موجودات متناهیِ ماسوای خودش آزاد است ناشی از عدم تناهی ارادهٔ الهی است، که فقط امری نامتناهی، یعنی خود خدا، می‌تواند متعلَّق آن باشد؛ اما این‌که خدا باید درعین‌حال خود را بالضروره و از روی اختیار دوست بدارد مطمئناً، حداقل در ابتدا، به نظر می‌رسد که مستلزم تناقض باشد. موضع اسکوتوس به شرح زیر است. آزادی لازمهٔ کمال خواست است و باید رسماً در خدا موجود باشد. از آنجا که خواستی که متوجه غایت نهایی است کامل‌ترین نوع خواست است، باید دربردارندهٔ آنچه باشد که لازمهٔ کمال خواست است؛ بنابراین باید آزادانه باشد. از سوی دیگر، ارادهٔ الهی، که با خدا یکی است، نمی‌تواند جز غایت نهایی، یعنی خود خدا، را اراده کند و دوست بدارد. اصل سازش و جمع دو قضیهٔ ظاهراً متناقض این است که ضرورت در فعل متعالی اراده آنچه را که لازمهٔ کمال اراده است نفی نمی‌کند، بلکه آن را مفروض می‌گیرد. «شرط ذاتی خود قدرت، خواه مطلقاً یا به منظور فعلِ کامل، با کمال فعل ناسازگار نیست. اما آزادی و اختیارْ شرط ذاتی اراده به‌طور مطلق یا برای فعل اراده است. بنابراین آزادی و اختیار با شرط امکان‌پذیر کامل در مقام علم سازگار است و چنین شرطی ضروری است، مخصوصاً وقتی که امکان‌پذیر است.»[2]

اسکوتوس مثالی می‌زند تا مقصود خود را روشن سازد. «اگر کسی داوطلبانه خود را از

---

1. *Rep.*, 1, 10, 3, no. 4.

2. *Quodlibet*, 16, no. 8.

بالای پرتگاهی پرت کند[1] و، در حال سقوط، همواره ارادهٔ آن را داشته باشد، در واقع بالضروره به حکم جاذبهٔ طبیعی سقوط می‌کند و باوجوداین آزادانه می‌خواهد که سقوط کند. بنابراین، خدا هرچند بالضروره به‌واسطهٔ حیات ذاتی‌اش حیّ است، و این به ضرورتی است که مانع هرگونه آزادی و اختیاری است، بااین‌حال، آزادانه اراده می‌کند که باید حیاتش بدان‌نحو باشد. بنابراین اگر تلقی ما از 'حیات' حیاتی باشد که خدا آن را از روی اختیار دوست دارد، نمی‌توانیم حیات خدا را مشمول ضرورت بدانیم (یعنی ضرورت را به حیات خدا نسبت نمی‌دهیم).»[2] پس به نظر می‌رسد مقصود اسکوتوس این باشد که ما می‌توانیم در خدا بین ضرورت ذاتی که براساس آن خود را دوست دارد و، به اصطلاح، تصویب ارادی آن ضرورت از سوی او فرق بگذاریم، به‌طوری که دوست‌داشتن ضروری خودش و دوست‌داشتن اختیاری خودش ناسازگار نباشد. شاید تصور شود که این فرق‌گذاری به‌طور مشخص سودمند نیست؛ اما درهرحال روشن است که آموزهٔ آزادی‌خواهانه و اختیارباورانهٔ اسکوتوس دلالت بر این ندارد که خدا می‌تواند از خواستن خود خودداری کند یا محبتش به خود دلبخواهی باشد. حقیقت مطلب این است که اسکوتوس به اختیار به‌عنوان کمال اراده چنان ارزش زیادی می‌داد که مایل نبود آن را حتی از آن دسته افعال ارادی که مجبور بود ضروری بداند نفی کند. این نکته وقتی روشن خواهد شد که به بررسی آموزهٔ او راجع به اختیار انسان بپردازیم.

۱۱. اسکوتوس بر این اعتقاد بود که قدرت خدا بر خلق از عدم را می‌توان با نور طبیعی عقل اثبات کرد. خدا به‌عنوان علت فاعلی اولیٰ باید بتواند بی‌واسطه معلولی را ایجاد کند، زیرا در غیر این‌صورت نمی‌تواند (با فرض اثبات این‌که او علت فاعلی «اولیٰ» است) حتی با واسطه معلول‌هایی را ایجاد کند. «بنابراین برای عقل طبیعی آشکار است که خدا می‌تواند به‌نحوی علت واقع شود که چیزی، بدون این‌که عنصری فی‌نفسه مفروض گرفته شود یا عنصر پذیرایی باشد که محل و پذیرندهٔ آن شود، از او ناشی شود (یعنی وجودش از او باشد). پس برای عقل طبیعی آشکار است که می‌توان وجود چیزی را اثبات کرد که بتواند بدین‌نحو معلول خدا واقع شود، هرچند فیلسوف (ارسطو) این‌گونه نگفته است.» «و من می‌گویم ارسطو اثبات نکرد که خدا چیزی را بدین‌نحو خلق

---

1. *voluntarie se praecipitat* 2. *Ibid.*, 16, no. 9, cf. *Rep.*, 1, 10, 3, nos. 3 ff.

می‌کند؛ اما از این‌جا لازم نمی‌آید که عکس آن (یعنی عقیدهٔ ارسطو) را نمی‌توان با عقل طبیعی دریافت...»[1] به‌علاوه می‌توان اثبات کرد که خدا بر خلق از عدم تواناست.[2] اما رابطهٔ حاصل از خلقت دوطرفه نیست: نسبت مخلوق با خدا نسبتی واقعی است، درحالی‌که نسبت خدا با مخلوق فقط «نسبتی ذهنی» است، زیرا خدا ذاتاً خالق نیست و نمی‌توان او را بدان‌معنا که حکیم یا خیر می‌نامیم خالق نامید. او واقعاً خالق است، اما نسبت او با مخلوقات نسبتی واقعی نیست، زیرا او در ذات خود خالق نیست ــ که در این صورت او بالضروره خلق می‌کرد ــ و از سوی دیگر او نمی‌تواند دارای نسبتی عَرَضی باشد.

اسکوتوس در خصوص این پرسش که آیا می‌توان آفرینش زمانی را اثبات کرد به این نظر قدیس توماس متمایل بود که آفرینش در زمان را نمی‌توان به روش فلسفی اثبات کرد؛ گرچه دلایل توماس را نپذیرفت. تقدم منطقی «عدم» را می‌توان اثبات کرد، «زیرا آفرینش به‌نحو دیگر را نمی‌توان پذیرفت»؛ اما ضرورتی ندارد که تقدم منطقی مستلزم تقدم زمانی باشد. بااین‌حال، اسکوتوس از روی تردید سخن می‌گوید. «به نظر ضروری نمی‌نماید که «عدم» از نظر زمانی بر جهان تقدم داشته باشد؛ همین‌قدر کافی است که منطقاً بر جهان تقدم داشته باشد.»[3] به‌عبارت‌دیگر، اسکوتوس این عقیدهٔ قدیس بوناونتورا را رد کرد که می‌توان عدم امکان خلق از ازل را به روش فلسفی اثبات کرد، و به این عقیده قدیس توماس متمایل بود که آفرینش زمانی قابل اثبات فلسفی نیست؛ اما در این مورد مرددتر از توماس سخن می‌گوید.

1. *Rep.*, 2, 1, 3, nos. 9-11; cf. *ox.*, 2, 1, 2; *Collationes*, 13, no. 4.

2. *Ox.*, 4, 1, 1, nos. 27 ff.

3. *Ox.*, 2, 1, 3, no. 19.

فصل چهل و نهم

اسکوتوس ـ ۵: نفس

صورت خاص آدمی ـ وحدت نفس و بدن ـ اراده و عقل ـ نامیرایی نفس دقیقاً اثبات نشده است.

۱. این را که نفس ناطقه صورت خاص آدمی است می‌توان به‌نحو فلسفی اثبات کرد،[1] و این عقیدهٔ ابن رشد که عقل یک اصل جداگانه است نامعقول است. «همهٔ فیلسوفان، به بیان کلی، 'ناطقه' را در تعریف انسان به‌عنوان فصل خاص آن آورده‌اند و مقصودشان از 'ناطقه' این است که نفس عاقله جزء ذاتی آدمی است.» هیچ فیلسوف برجسته‌ای منکر آن نیست «هر چند آن ابن رشد ملعون در قصهٔ دربارهٔ نفس[2]، که به‌هرحال نه نزد خود او و نه نزد دیگران معقول نیست، اثبات می‌کند که عقل یک جوهر جداگانه است که می‌تواند به‌وسیلهٔ 'مخیّله'[3] به ما ملحق شده باشد؛ وحدتی که نه خود و نه شاگردی از شاگردان او نتوانسته‌اند آن را توضیح دهند و او نتوانسته است به‌واسطهٔ آن وحدت (این حقیقت را)

1. *Ox.*, 4, 43, 2, nos. 4-5. 2. *On the Soul* 3. *phantasmata*

حفظ کند که آدمی می‌فهمد، زیرا طبق نظر او انسان از نظر صوری به‌جز نوعی حیوان غیرناطق عالی نیست، که برحسب نوع نفس غیرناطقهٔ حساس‌اش بر سایر حیوانات برتری دارد».[1]

اسکوتوس این را که نفس ناطقه صورت آدمی است، از راه قیاس خطابی اثبات می‌کند. «آدمی به‌نحو صوری و به‌درستی می‌فهمد (*intelligit*، به‌نحو عقلانی درک می‌کند)؛ بنابراین نفس ناطقه صورت شایستهٔ آدمی است».[2] او می‌گوید که به‌نظر می‌رسد مقدّم به اعتبار ارسطو کاملاً روشن باشد، اما در صورتی که کسی آن را بی‌دلیل انکار کند باید برهانی عقلانی آورده شود. «فهم شایسته»[3] به معنای فهم از راه فعل شناختی است که فراتر از هر نوع شناخت حسی است؛ و این‌را که آدمی بدین نحو می‌فهمد می‌توان به‌نحو زیر اثبات کرد. به‌کارگیری فعالیت عقلانی به معنای شایستهٔ آن، همان‌طور که اشاره شد، به‌کارگیری فعالیتی است که فراتر از نیروی حسی است. حال، ادراک حسیْ کارکردی اندامی‌است، زیرا هر کدام از حواس دارای متعلّق معیّنی است؛ متعلق حس خاص مورد نظر. بنابراین، بینایی برای ادراک رنگ و شنوایی برای ادراک صدا تعیین شده است، اما عقل بدین‌نحو تعیین نشده است. متعلّق آن «وجود» است، و به آن معنا که احساسْ محدود است، عقل به اندام جسمانی محدود نیست. عقل می‌تواند چیزهایی را ادراک کند که مستقیماً به حس داده نمی‌شوند، مانند نسبت‌های عمومی و خصوصی، پس شناخت عقلانی فراتر از قوای حسی است و در نتیجه آدمی می‌تواند «فهم شایسته‌ای» داشته باشد.[4]

این را که نتیجهٔ قیاس خطابی ابتکاری («بنابراین، نفس عاقله صورت شایستهٔ آدمی است») تابع مقدّم است می‌توان به دو نحو نشان داد. شناخت عقلانی، در مقام کارکرد انسانی، باید در چیزی در خود آدمی «دریافت شود» که نه امتداد می‌یابد و نه جزء یا کل اندام جسمانی است. اگر آن در چیزی ممتد دریافت شود خود آن ممتد و کارکردی صرفاً اندامی خواهد بود؛ که اثبات شده است این‌گونه نیست. وقتی اسکوتوس از شناخت عقلانی‌ای سخن می‌گوید که «دریافت شده» است، مقصود او این است که آن با جوهر ما

1. *Ibid.*, 4, 43, 2, no. 5. 2. *Ibid.*, 4, 43, 2, no, 6. 3. *intelligere proprie*
4. *Ox.*, 4, 43, 2, nos. 6 -11.

یکی نیست، زیرا ما نیروی شناخت عقلانی را همواره به‌کار نمی‌گیریم؛ بنابراین آن باید فعل برخی مبادی موجود در ما باشد. اما آن نمی‌تواند فعلِ جزء مادی آدمی باشد؛ پس باید فعل یک مبدأ صوری روحانی باشد، و این چه چیزی جز نفس عاقله می‌تواند باشد، مبدئی که دارای نیروی به‌کارگیری فعالیت عقلانی است؟ ثانیاً، آدمی صاحب اختیار اعمال داوطلبانهٔ خویش است؛ او مختار است و ارادهٔ او به نوع واحدی از شیء اشتهاآور تعیّن نمی‌یابد. بنابراین، آن فراتر از خواهش بدنی است و افعالش نمی‌توانند افعال صورتی مادی باشند. در نتیجه، اعمال داوطلبانهٔ ما اعمال صورتی عقلانی‌اند، و اگر اعمال اختیاری ما اعمال «ما» هستند، چنان‌که همین‌طور است، پس صورتی که اعمال بودن آن‌ها براساس آن صورت است باید صورت «ما» باشد. بنابراین، نفس ناطقه صورت آدمی است؛ صورت خاص آدمی است، که انسان را از حیوانات جدا می‌سازد.[۱]

۲. در انسان فقط یک نفس وجود دارد، هرچند، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، صورتی جسمانی وجود دارد. باز چنان‌که دیدیم، در نفس واحد انسانی صوریّت‌های متعددی وجود دارند که، گرچه واقعاً از یکدیگر متمایز (قابل جداشدن) نیستند، با یک «تمایز صوری واقعی» از یکدیگر متمایزند، زیرا فعالیت‌های عقلانی و حسی و نباتی به‌نحو صوری و عینی متمایزند، اما آن‌ها صوریّت‌های نفس ناطقهٔ واحد آدمی‌اند. پس این نفس ناطقهٔ واحد نه‌تنها مبدأ شناخت عقلانی آدمی است، بلکه همچنین مبدأ فعالیت حسی او و حیات اوست. آن «وجود حیاتی»[۲] را به‌دست می‌دهد و آن مبدأ صوری‌ای است که اندام بدان‌وسیله اندامی زنده است؛[۳] آن صورت جوهری آدمی است.[۴] و بنابراین، نفس جزئی از آدمی است، فقط به‌نحوی نادرست است که می‌توان آن را قائم به خود نامید، زیرا نفس به‌جای این‌که جوهری قائم‌بالذات باشد جزئی از یک جوهر است؛ این موجود مرکب، نفس و بدن، است که «لواحد بالذات»[۵] است.[۶] نفس در حالت جدایی از بدن، به تعبیر صحیح، یک شخص نیست.[۷] نفس فقط وقتی بدن را کامل می‌کند که بدن کاملاً برای نفس سروسامان یافته باشد و آن‌گاه این نفس شایستهٔ این بدن است. اسکوتوس

1. *Ibid.*, 4, 43, 2, no. 12.
2. *esse vivum*
3. *Ibid.* 2, 16, no. 6.
4. *Ibid.*, 2, 1, 4, no. 25.
5. *per se unum*
6. *Ox.* 4, 12, 1, no. 19.
7. *Quodlibet*, 9, no. 7, and 19, no. 19.

می‌گوید[1] این بدان معناست که نفس نمی‌تواند به‌واسطهٔ ماده‌ای که صورت آن است تفرّد یابد، زیرا نفس، یعنی نفس جزئی، در بدن دمیده شده و آفرینش این نفس به لحاظ منطقی بر وحدت آن با بدن مقدّم است.

اسکوتوس باز در این اعتقاد از قدیس توماس جدا می‌شود که نفس ناطقه نه «وجود بسیط»[2] بلکه «وجود حیاتی» و «وجود حسی»[3] را اعطا می‌کند: همان‌طور که قبلاً ذکر شد، صورت جسمانی وجود دارد. اگر نفس ناطقه «وجود بسیط» را به آدمی اعطا می‌کرد، نمی‌شد گفت که انسان می‌میرد. مرگ مستلزم فسادِ «کَوْن» آدمی است و این دلالت بر آن دارد که نفس و بدن، هردو، دارای واقعیتی از آنِ خود هستند و وجود آدمی در مقام انسان همانا وجود او به‌عنوان یک «مرکب» است و نه به‌عنوان یک نفس. اگر نفس «وجود بسیط» را اعطا کند و هیچ صورت دیگری در بدن وجود نداشته باشد، جدایی نفس از بدن به معنای فساد وجود آدمی در مقام انسان نخواهد بود. برای این‌که مرگ تحقق یابد، آدمی باید دارای وجود «مرکب»، یعنی وجودی متمایز از وجود اجزای ترکیبی‌اش، چه به‌نحو جداگانه یا همراه با هم، باشد، زیرا وجود انسانِ «مرکب» است که به هنگام مرگ فاسد می‌شود. به‌علاوه، طبق نظر اسکوتوس، توماس با خود در تناقض است. «او در جای دیگری می‌گوید که حالت نفس در بدن کامل‌تر از حالت آن در بیرون از بدن است، زیرا نفس جزئی از 'مرکب' است»؛ باوجوداین درعین‌حال اصرار دارد که نفس «وجود بسیط» را اعطا می‌کند و بنابراین دارای آن است؛ و نفس به صرف این حقیقت که آن «وجود» را به‌چیزی غیر از خودش انتقال نمی‌دهد از کمال کمتری برخوردار نیست. «طبق نظر او نفس وقتی‌که با بدن متحد می‌شود کاملاً دارای همان 'وجودی' است که در حالت جدایی دارا بود... بنابراین، نفس به‌سبب این حقیقت که آن 'وجود' را به بدن انتقال نمی‌دهد به‌هیچ‌وجه ناقص‌تر نمی‌شود».[4]

نفس برای کمال کل آدمی، که عبارت از نفس و بدن است، در اتحاد با بدن است. طبق نظر توماس[5]، نفس برای خیر نفس در اتحاد یا بدن است. نفس برای شناختنش، که «تبدیل به تخیل»[6] در طبیعت آن است، بالطبع به حواس وابسته است[7]؛ بنابراین، نفس

1. *Ibid.*, 2, 3 ff.
2. *esse simpliciter*
3. *esse sensitivum*
4. *Ox.*, 4, 43, 1, nos. 2-6.
5. *S.T.*, Ia, 89, 1.
6. *conversio ad phantasma*
7. Cf. *ibid.*, Ia, 84, 7.

برای خیر نفس در اتحاد با بدن است، تا این‌که بتواند طبق ماهیت خودش عمل کند. اما از نظر اسکوتوس، همان‌طور که قبلاً دیدیم، توجه عقل آدمی به اشیای مادی و وابستگی «بالفعل» آن به حواس، آن‌قدر که از ماهیت عقل آدمی سرچشمه می‌گیرد از مثلاً حالت کنونی نفس، که در بدن دارای جایگاهی همچون مسافر است، سرچشمه نمی‌گیرد (با این عقیدهٔ جایگزین که گناه احتمالاً عامل مسئول باشد). توماس اعتراض دارد که در این مورد وحدت نفس با بدن برای خیر بدن است، نه خیر نفس، و این نامعقول است، «زیرا ماده برای صورت است و نه برعکس». پاسخ اسکوتوس به چنین ایرادی این است که نفس نه برای خیر فقط بدن، بلکه برای خیر موجودی مرکب، یعنی انسان، در اتحاد با بدن است. انسان، یعنی موجود مرکب، است که حد فعل خلاق است، نه نفس به تنهایی یا بدن به تنهایی؛ وحدت نفس با بدن به این منظور عملی شده است که این موجود مرکب بتواند واقعیت یابد. بنابراین، وجود اتحاد برای خیر کل آدمی است، «برای کمال کل»[1]. اتحاد نفس با بدن «نه برای کمال بدن و نه برای کمال فقط نفس، بلکه به خاطر کمال کلی که عبارت از این اجزاست، رخ می‌دهد؛ بنابراین هرچند هیچ کمالی برای این یا آن جزء حاصل نمی‌شود که بدون چنین اتحادی دارای آن بوده باشد، حدوث این اتحاد بیهوده نیست، زیرا نمی‌توان کمال کل را، که مقصود اصلی طبیعت است، جز بدین‌نحو دارا بود».[2]

۳. در باب تصور اسکوتوس از فعالیت عقلانی آدمی قبلاً در فصل مربوط به شناخت چیزهایی گفته شد، اما باید دربارهٔ آموزهٔ او راجع به نسبت اراده با عقل به‌اختصار بحث کرد، زیرا موجب سوءفهم‌هایی دربارهٔ موضع کلی او شده است.

عقل، همانند اراده، قوه‌ای مختار نیست. «در توان عقل نیست که از موافقت خود با حقایقی که درک می‌کند جلوگیری کند، زیرا تا آن‌جا که صحت مبادی طبق حدود و صحت نتایج براساس مبادی برای عقل آشکار است، عقل تا این‌جا باید به‌سبب عدم اختیارش موافقت خود را اعلام کند».[3] بنابراین اگر صحت این قضیه که کل از جزء بزرگ‌تر است، طبق تصدیق به چیزی که کل است و چیزی که جزء است، برای عقل آشکار است، یا اگر صحت این قضیه که سقراط فانی است، از بررسی این مقدمات که

1. *propter perfectionem totius* 2. *Ox.*, 4, 45, 2, no. 14. 3. *Ibid.*, 2, 6, 2, no. 11.

هر انسانی فانی است و سقراط انسان است، برای عقل آشکار است، پس عقل مختار نیست که از قبول این قضیه که کل از جزء بزرگ‌تر است یا این قضیه که سقراط فانی است خودداری کند. بدین‌ترتیب عقل «قوه‌ای طبیعی»[1] است.

اما اراده مختار است، «قوه‌ای مختار»[2] است، و مختاربودن آن بالذات است، «ماهیت صوری» آن بیشتر عبارت از اختیار آن است تا طبع میل آن.[3] ضروری است که بین اراده به معنای میلی طبیعی و اراده به این عنوان که مختار است فرق گذاشته شود و این فقط ارادهٔ مختار است که اراده به معنای واقعی آن است؛ در نتیجه، اراده از خود طبیعت‌اش آزاد است و خدا نمی‌تواند، برای مثال، اراده‌ای عقلانی خلق کند که «بالطبع» بر گناه‌کردن ناتوان باشد.[4] اسکوتوس می‌گوید که پولس رسول با فعل حاصل از ارادهٔ آزاد خود اراده کرد که «محو در مسیح شود و با او باشد»، اما این کارِ او برخلاف «ارادهٔ» طبیعی به معنای میل طبیعی او بود.[5] پس این دو از هم متمایزند و این تمایز وقتی دارای اهمیت است که به میل آدمی به سعادت یا غایت نهایی او پرداخته شود. اراده در مقام شوق یا میل طبیعی به کمال نفس بالضروره بیش از هر چیزی میل به سعادت دارد و از آن‌جا که سعادت یا بهجت، به‌عنوان حقیقتی عینی، را باید فقط نزد خدا یافت، در آدمی میلی طبیعی به سعادتی «خاص»، به خدا، وجود دارد. اما این بدان منجر نمی‌شود که اراده به این عنوان که مختار است بالضروره و بی‌وقفه میل به غایت نهایی داشته باشد و بالضروره در این خصوص دست به عملی آگاهانه و سنجیده بزند.[6] اسکوتوس تأکید دارد که مقصود او این نیست که اراده می‌تواند «دقیقاً» بدبختی یا «دقیقاً» شر را انتخاب کند: «سعادت ارادهٔ من نیست» غیر از «خلاف سعادت ارادهٔ من است» است؛ معنی آن این است که من این‌جا و اکنون در خصوص آن دست به کاری می‌زنم، نه این‌که دست به انتخاب خلاف آن بزنم، که نمی‌تواند متعلق اراده باشد. اما اگر دست به کار می‌زنم، یعنی کار ارادهٔ سعادت، آن کار اختیاری خواهد بود، زیرا هر کاری که اراده دست به آن می‌زند اختیاری

1. *potentia naturalis*
2. *potentia libera*
3. *Ox.*, 1, 17, 3, no. 5; 2, 25, no. 16.
4. *Ibid*, 2, 23, nos. 8 and 7.
5. *Ibid.*, 3, 15, no. 37.
6. Cf. *ibid.*, 4, 49, 10, no. 3; 2, 23, no. 8; 1, 1, 4, no. 16; *Collationes*, 16, no. 3.

است.[1] به‌علاوه، اسکوتوس تردیدی به خود راه نمی‌دهد که از آموزهٔ اختیار بالذات اراده نتیجه بگیرد که آمرزیدگان در بهشت، خدا را از روی اختیار اراده می‌کنند و دوست می‌دارند.[2] پس او منکر این آموزهٔ توماس است که وقتی «خیر مطلق»[3] آشکارا حضور دارد، اراده بالضروره آن را انتخاب می‌کند و دوست می‌دارد؛ و او حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید آمرزیدگان قوّهٔ گناه‌کردن را حفظ می‌کند. اما وقتی این را می‌گوید مقصودش چیزی بیش از این نیست که اراده به معنای واقعی آن در بهشت اختیار خود را حفظ می‌کند، زیرا اراده ذاتاً مختار است و بهشت اختیار آن را از بین نمی‌برد. از نظر اخلاقی، آمرزیدگان در بهشت نه‌تنها ارادهٔ گناه را ندارند، بلکه نمی‌توانند گناه کنند، هرچند این ضرورت فقط «در وجه ثانوی»[4] است، که از «عادث به بهشت»[5] و میل ایجاد شده در اراده، نه جبر طبیعی اراده، ناشی می‌شود.[6] بدین‌ترتیب ارادهٔ آمرزیدگان از نظر اخلاقی منزه از گناه است؛ ولو این‌که از نظر طبیعی منزه از گناه نیست. اسکوتوس در باب این حقیقت بالفعل که آمرزیدگان گناه نخواهند کرد با توماس مخالف نیست و مایل است بگوید که آن‌ها نمی‌توانند گناه کنند؛ مشروط به این‌که «نتوانستن» به این معنا نفهمیده شود که دال بر این است که ذات اراده به‌نحوی از کار می‌افتد.[7]

پس عقل «قوه‌ای طبیعی» و اراده «قوه‌ای مختار» است و، با فرض اصرار اسکوتوس بر اختیار به‌عنوان یک کمال، موضع اسکوتوس در جدال راجع به تقدم عقل بر اراده یا اراده بر عقل نمی‌تواند مورد تردید باشد. شناختْ مطمئناً مقدم بر هر فعل حاصل از اراده است، زیرا اراده نمی‌تواند راجع به چیزی که کاملاً ناشناخته است دست به انتخاب بزند (اسکوتوس «خردگریز» نبود)، او می‌گوید که برای اراده مشکل است، هرچند غیرممکن نیست، که خود را متمایل به چیزی نکند که در نهایتْ عقل عملی آن‌را دیکته کرده است؛ اما از سوی دیگر، اراده می‌تواند فرمانروای عقل باشد. البته مقصود اسکوتوس این نیست که اراده می‌تواند به عقل فرمان دهد که موافق قضایایی باشد که معلوم است بر خطا هستند؛ اراده نه بر فعل فاهمه به معنای دقیق آن چیزی می‌افزاید[8] و

1. Cf. *Ox.*, 4, 49, 10, nos. 8f.
2. *Ox.* 1, 1, 4, nos. 13 ff.
3. *summum bonum*
4. *secundum quid*
5. *habitus gloriae*
6. *Ox.*, 4, 49, 6, no. 9.
7. Cf. *Collatio*, 15.
8. *Rep.*, 2, 42, 4, no. 7.

نه علت فعل عقل است.[1] اما اراده می‌تواند همچون علتی فاعلی با تحریک عقل به کسب این یا آن شیء معقول، به بررسی این یا آن استدلال، همکاری با واسطه‌ای داشته باشد.[2] در نتیجه «اراده، با فرمان‌راندن بر عقل، علت متعالی فعل عقل است. اما عقل درصورتی‌که علت خواست باشد (یعنی در مقام علت ناقصه به شناخت شیء کمک کند) علتی است که فرمانبردار اراده است».[3]

اسکوتوس در اثبات تقدم اراده دلایل دیگری به دست می‌دهد. ازآن‌جا که فساد اراده کمتر از فساد عقل است اراده کامل‌تر از عقل است؛ بیزار بودن از خدا بدتر از نشناختن خدا یا نیندیشیدن به خداست. همین‌طور، گناه به معنای ارادهٔ چیزی شر است، درحالی‌که اندیشیدن به شر ضرورتی ندارد که گناه باشد؛ فقط وقتی گناه است که اراده به شر رضا بدهد یا از آن لذت ببرد.[4] همین‌طور، خیر دوست‌داشتن بزرگ‌تر از خیر شناخت است و دوست داشتن در دست اراده است[5]؛ درعین‌حال که اراده است که نقش اصلی را در سعادت نهایی بازی می‌کند، نفس را با خدا متحد می‌سازد، و برخوردار و بهره‌مند از خداست. هرچند هردو قوهٔ عقل و اراده در سعادت دخالت دارند، قوهٔ برتر، یعنی اراده، ابزار مستقیم‌تر اتحاد با خداست.[6] بدین‌ترتیب اسکوتوس آموزهٔ توماسی تقدم عقل و ذات سعادت را رد کرد و به سنت مکتب آوگوستینی ـ فرانسیسی وفادار ماند. در واقع به نظر نمی‌رسد مسئلهٔ بسیار مهمی باشد که کسی دیدگاه تومیستی یا اسکوتوسی را بپذیرد، زیرا هر دو طرف قبول دارند که سعادت، به معنای وسیع آن، مستلزم هر دو قوه است؛ اما برای نشان‌دادن این‌که ایراد اتهام خردستیزی و اختیارگرایی تمام‌عیار به اسکوتوس چقدر احمقانه است، توضیح‌دادن موضع او ضرورت دارد.

۴. ممکن است کسی، با نظر به تعلیم آشکار اسکوتوس، نه‌تنها انتظار این را داشته باشد که فعالیت عقلانی نفس از قوای حسی برتر باشد، بلکه همچنین انتظار داشته باشد که برتری آن بر قوای حسی و مادی بتواند به‌نحو فلسفی به اثبات برسد، و او بکوشد نامیرایی نفس آدمی را اثبات کند، اما او در واقع بر این اعتقاد نبود که این حقیقت را می‌توان در فلسفه دقیقاً به اثبات رساند و به انتقاد از برهان‌هایی پرداخت که پیشینیان او

1. *Collationes*, 2, no. 7.
2. *Rep.,* 1, 35, 1, no. 27.
3. *Ox.,* 4, 49, *quaestio ex latere*, nos. 16 and 18.
4. *Ibid.*, no. 17.
5. *Ibid.*, no. 21.
6. *Rep.*, 4, 49, 3, no. 7; *Ox.*, 4, 49, 3, nos. 5 ff.

ارائه کرده بودند. از سه قضیهٔ، اولاً، نفس ناطقه صورت خاص آدمی است، ثانیاً، نفس نامیراست، و ثالثاً، نفس پس از مرگ در حالت دائم جدایی از بدن نخواهد ماند (یعنی بدن دوباره احیا خواهد شد)، قضیهٔ نخست با نور طبیعی عقل معلوم می‌شود و خطای مقابل آن یعنی خطای ابن رشد «نه‌تنها برخلاف حقیقت کلامی است، بلکه همچنین برخلاف حقیقت فلسفی است» (یعنی آموزهٔ ابن رشد نه‌تنها برخلاف حقیقتی است که از راه ایمان معلوم است، بلکه به‌نحو فلسفی هم می‌توان آن را رد کرد). «اما دو (قضیهٔ) دیگر به‌قدر کافی از راه عقل طبیعی معلوم نمی‌شوند؛ ولو این‌که در باب آن‌ها استدلال‌هایی محتمل و قانع‌کننده[1] وجود دارد. در واقع در مورد قضیهٔ دوم، چندین (استدلال) محتمل‌تر وجود دارد؛ بنابراین به‌نظر می‌رسد که فیلسوف [= ارسطو] آن را 'بدیهی'[2]، می‌دانسته است». اما در باب قضیهٔ سوم دلایل اندکی وجود دارند و بنابراین نتیجه‌ای که حاصل آن دلایل است بدین طریق به‌قدر کافی از راه عقل طبیعی معلوم نمی‌شود.[3] پس موضع کلی اسکوتوس این است که می‌توانیم به‌نحو فلسفی اثبات کنیم که نفس ناطقه صورت خاص آدمی است؛ اما این را که نفس نامیراست و بدن دوباره احیا خواهد شد نمی‌توانیم در فلسفه به‌نحو برهانی به اثبات برسانیم. استدلال‌های فلسفی راجع به نامیرایی نفس از استدلال‌های فلسفی راجع به تجدید حیات بدن وزین‌ترند، اما باوجوداین آن‌ها فقط استدلال‌هایی محتمل، استدلال‌هایی «مقدم بر تجربه»، یعنی استدلال‌هایی که بر ماهیت نفس مبتنی‌اند، هستند که از استدلال‌های «مؤخر بر تجربه»، مثل استدلال‌های مبتنی بر نیاز به حسابرسی در آخرت، بهترند، شاید گفته شود که نامیرایی نفس به‌نحو اخلاقی و «استقرائی»[4] قابل اثبات است و این مطمئناً از مقابل‌اش، به بیان فلسفی، محتمل‌تر است؛ اما استدلال‌هایی که برای آن ارائه شده‌اند استدلال‌هایی برهانی و ضروری نیستند که افادهٔ یقین مطلق بکنند.[5]

اسکوتوس در باب مرجعیت ارسطو می‌گوید که عقیدهٔ او در واقع آشکار نیست. «زیرا او در جاهای مختلف به انحای مختلف سخن می‌گوید و دارای مبادی مختلفی است که به نظر می‌رسد از برخی از آن‌ها یک (عقیدهٔ) مخالف و از برخی دیگر (عقیدهٔ)

---

1. *persuasiones probabiles*
2. *magis expresse*
3. *Ox.*, 4, 43, 2, no. 26.
4. *ex inductione*
5. Cf. *Rep.*, 4, 43, 2, nos. 15 ff.

دیگری تبعیت می‌کند. پس احتمالاً همواره دربارهٔ آن نتیجه‌گیری مردد بوده است و، برحسب این‌که بحث او از موضوعی باشد که با یک طرف هماهنگ‌تر باشد تا طرف دیگر، زمانی به یک طرف و زمانی به طرف دیگر روی می‌آورد.[1] درهرحال چنین نیست که فیلسوفان همهٔ دعاوی خود را با دلایل ضروری اثبات کرده باشند؛ اما «غالباً آن‌ها فقط دارای قانع‌کننده‌هایی محتمل (استدلال‌هایی قانع‌کننده و محتمل) با دیدگاه عمومی فیلسوفان پیشین بودند»[2]. بنابراین، مرجعیت ارسطو دلیلی نیست که دربارهٔ نامیرایی نفس یقین‌آور باشد.

استدلال‌های قدیس توماس و سایر فیلسوفان مسیحی به‌هیچ‌وجه قطعی نیستند. توماس در جامع علم کلام[3] دلیل می‌آورد که نفس آدمی نه می‌تواند «بالعرض»[4] برحسب فساد بدن، فساد پذیرد، زیرا نفس صورتی قائم‌بالذات است، و نه می‌تواند «بالذات»[5] فساد پذیرد، زیرا «وجود» (esse) به‌نحوی به صورت قائم‌بالذات متعلق است که فساد طبیعی صورت به معنای جدایی صورت از خود است. پاسخ اسکوتوس به آن این است که توماس مصادره به مطلوب می‌کند، زیرا پیش‌فرض او این است که نفس آدمی «صورتی قائم‌بالذات»[6] است، که باید خود این مطلب به اثبات برسد. این قضیه که نفس آدمی چنین صورتی است همچون یک باور پذیرفته شده است، اما به‌واسطهٔ دلیل طبیعی معلوم نمی‌شود.[7] اگر اعتراض شود که این انتقاد، با نظر به این حقیقت که توماس قبلاً فقره‌ای (۲) را به اثبات این اختصاص داده است که نفس آدمی مبدئی غیرجسمانی و قائم‌بالذات است، نادرست است، پاسخ تند اسکوتوس این است که هرچند می‌توان ثابت کرد که نفس ناطقه در فعالیت عقلانی خود اندامی جسمانی را به‌کار نمی‌گیرد و فعالیت عقلانی آن فراتر از قوهٔ حسی است، ضرورتی ندارد که آن به این نتیجه بینجامد که نفس ناطقه، درخصوص وجود خود، به‌کل «مرکب» که مطمئناً فسادپذیر است وابسته نباشد.[8] به عبارت دیگر، این حقیقت که نفس آدمی در فعالیت صرفاً عقلانی خود اندامی جسمانی را به‌کار نمی‌گیرد ضرورتی ندارد که این را اثبات کند که نفس در باب وجود خود طبیعتاً به‌وجود مستمر «مرکب» وابسته نیست. باید به اثبات برسد صورتی که

---

1. *Ox.*, 4, 43, 2, no. 16.
2. *Ibid.*
3. Ia, 75, 6.
4. *per accidens*
5. *per se*
6. *forma per se subsistens*
7. *Ox.*, 4, 43, 2, no. 23.
8. *Ox.*, 4, 43, 2, no. 18.

با ظرفیت معیّنی برتر از ماده است بالضروره در خصوص وجود خود وابسته است؛ و این، طبق نظر اسکوتوس، به‌نحوی که یقین‌آور باشد اثبات نشده است.[1]

اسکوتوس، راجع به استدلال مأخوذ از میل به سعادت که مستلزم نامیرایی است، درمی‌یابد که اگر مقصود از میلْ میلی طبیعی به معنای دقیق آن باشد، میلی که فقط میل طبیعی به چیزی است، پس آشکار است که نمی‌توان میل طبیعی به چیزی را اثبات کرد، مگر این‌که در ابتدا امکان طبیعی آن به اثبات رسیده باشد. تأکید بر وجود میل طبیعی به حالتی، که هنوز ممکن‌بودن آن نامعلوم است، «نوعی مصادره به مطلوب» است. اما اگر مقصود از میل طبیعیْ میل طبیعی به معنای وسیع آن باشد، یعنی میلی فراخوانده که بر وفق میلی طبیعی است، نمی‌توان اثبات کرد که میل فراخوانده میل طبیعی بدین‌معناست، مگر این‌که اثبات شده باشد میلی طبیعی به معنای دقیق آن وجود دارد. شاید گفته شود چیزی که موضوع میل فراخوانده‌ای می‌شود که بی‌واسطه ادراک می‌شود باید موضوع میل یا رغبتی طبیعی باشد، اما در این مورد شاید کسی باز دلیل بیاورد که چون آدم شرور به هنگام ادراک موضوع شرارت خود به آن میل و رغبت دارد، دارای رغبتی طبیعی و یا میلی طبیعی به آن است و حال آن‌که در واقع طبیعت نه فی‌نفسه و نه مطمئناً در هر بدنی شرور نیست. این سخن بیهوده است که موضوعی که، درحالی‌که بی‌واسطه ادراک می‌شود، موضوع میلی فراخوانده است، طبق دلیل درستی، موضوع میلی طبیعی است، زیرا کل مسئله عبارت از کشف این است که آیا میل به نامیرایی براساس دلیل درستی است یا نه؛ نمی‌توان این را به‌درستی مسلم گرفت. به‌علاوه، اگر گفته شود که چون آدمی بالطبع از مرگ گریزان است دارای میل طبیعی به نامیرایی است و بنابراین نامیرایی دست‌کم یک امکان است، می‌توان به همان خوبی دلیل آورد که حیوان هم دارای میلی طبیعی به نامیرایی است و می‌تواند باقی باشد و باقی است.[2]

همین‌طور می‌توان این حقیقت را به یاد آورد که سخن اسکوتوس این نیست که استدلال‌های مربوط به نامیرایی محتمل یا قانع‌کننده نیستند، چه رسد به این‌که بی‌ارزش باشند؛ سخن او این است که، به عقیدهٔ او، آن‌ها برهانی نیستند. استدلال مأخوذ از امیال نتیجه‌بخش نیست، زیرا اگر کسی از میل زیست‌شناختی به دوری از مرگ یا چیزی که

1. Cf. also *Rep.*, 4, 43, 2. no. 18.

2. *Ox.*, 4, 43, 2, nos. 29-31.

منجر به مرگ است سخن بگوید، حیوانات هم دارای این میل هستند، درحالی‌که اگر کسی از میلی فراخوانده و آگاهانه سخن بگوید نمی‌تواند به‌درستی از میل به نامیرایی برای حقیقت نامیرایی دلیل بیاورد مگر این‌که ابتدا اثبات کرده باشد که نامیرایی امکان دارد و نفس آدمی می‌تواند از فروپاشی «مرکب» جان سالم به در ببرد. بسیار درست است که گفته شود رنج‌های این‌جهانی طالب توازنی در جهان آخرت‌اند؛ اما این بر صحت خود باقی است که آدمی، به‌سبب طبیعت حقیقی‌ای که دارد، در این جهان در معرض رنج است، همان‌طور که در این جهان می‌تواند به لذت و بهره‌مندی دست یابد، به‌طوری که در معرض رنج‌بودن طبیعی است؛ ما نمی‌توانیم بی‌معطلی دلیل بیاوریم که رنج‌بردن باید با سعادت آن‌جهانی متوازن شود. و این استدلال که باید در آخرت تضمین‌هایی وجود داشته باشد و بنابراین جهان آخرت وجود دارد استدلالی معتبر نیست مگر این‌که اثبات کرده باشید خدا عملاً بدین‌نحو جزا و پاداش می‌دهد؛ اسکوتوس تصور نمی‌کرد که بتوان این را صرفاً به‌نحو فلسفی اثبات کرد.[1]

شاید در باب نامیرایی نفس آدمی بهترین استدلالْ استدلالی باشد که از عدم وابستگی عقل به اندامی جسمانی، از فعالیت روحانی آن، گرفته شده است؛ هرچند اسکوتوس تصور می‌کرد که این برهانْ استدلالی بسیار محتمل را فراهم آورده است، معتقد نبود که استدلالی کاملاً نتیجه‌بخش است، زیرا این امکان هست که نفس، که در مقام جزئی از «مرکب» خلق شده است، نتواند جز به‌عنوان جزئی از «مرکب» وجود داشته باشد.

1. *Ox.*, 4, 43, 2, no. 27.

فصل پنجاهم

اسکوتوس ـ ۶: اخلاق

اخلاقیات افعالی انسانی ـ افعال علی‌السویه ـ قانون اخلاقی و ارادهٔ الهی ـ اقتدار سیاسی

مقصودم از این فصل نه عرضهٔ همهٔ آموزه‌های اخلاقی اسکوتوس، بلکه، بیشتر، نشان‌دادن این است که اتهامی که علیه او در باب تعلیم اختیاری بودن قانون اخلاقی، چنان‌که گویی صرفاً به ارادهٔ الهی وابسته است، مطرح شده، در اصل، اتهامی غیرمنصفانه است.

۱. یک فعل وقتی «طبیعتاً خوب»[1] است که دارای همهٔ چیزهایی است که برای «وجود طبیعی»[2] آن لازم‌اند، همان‌طور که یک بدن وقتی زیباست که دارای همهٔ آن مشخصات اندازه، رنگ، شکل، و غیره‌ای است که مناسب خود بدن هستند و با یکدیگر تناسب دارند. یک فعل وقتی از نظر اخلاقی خوب است که دارای همهٔ چیزهایی است که مورد نیازند، نه بر مبنای طبیعت فعل که صرفاً فی‌نفسه لحاظ شده است، بلکه بر

1. *naturaliter bonus* 2. *esse naturale*

مبنای یک «دلیل درست»[1]. لحاظ نظام اخلاقی در هر عمل باید براساس اختیار باشد، زیرا «فعل تا از اختیار ناشی نشده باشد شایان تحسین یا تقبیح نیست»؛ اما بدیهی است که این در هر دو افعال اخلاقاً خوب یا اخلاقاً بد مورد نیاز است؛ برای فعلی اخلاقاً خوب به چیزی بیش از اختیار نیاز است و آن تطابق با دلیل درست است.[2] «نسبت‌دادن به خیر اخلاقیْ نسبت‌دادن به دلیل درست است»[3]. هر فعل اخلاقی خوب باید به‌نحو عینی خوب باشد، به این معنا که دارای چیزی باشد که در تطابق با دلیل درست است، اما هیچ فعلی، براساس فقط همین فقره، خیر [= خوب] نیست، جز عشق به خدا، که در هیچ شرایطی نمی‌تواند از نظر اخلاقی شر باشد، همچنان‌که هیچ فعلی، براساس فقط موضوعش، از نظر اخلاقی شر نیست، جز بیزاری از خدا، که در هیچ شرایطی نمی‌تواند از نظر اخلاقی خیر باشد.[4] برای مثال، دوست‌داشتن خدا با قصد بد غیرممکن است، زیرا در این هنگام دوست‌داشتن وجود ندارد، همان‌طور که بیزار بودن از خدا با قصد خوب غیرممکن است. اما در سایر موارد، «خوبی اراده نه‌تنها به موضوع، بلکه به همهٔ دیگر شرایط و عمدتاً به «غایت»[5]، که در میان «شرایط» فعلْ نخستین جایگاه را اشغال می‌کند، وابسته است.[6] هرچند غایت در میان شرایط فعل از نخستین جایگاه برخوردار است، خوب‌بودن یک فعل از نظر اخلاقی صرفاً به این دلیل نیست که غایت خوب است: هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. «ضروری است که همهٔ شرایط (لازم) در هر فعل اخلاقی با هم حادث شوند، زیرا این از نظر اخلاقی خوب است؛ فقدان هر شرطی کافی است که (فعل) از نظر اخلاقی بد باشد»[7]: «برای این‌که (نتایج) خوبی به‌بار بنشینند نباید کارهای بد انجام داد»[8]. پس برای این‌که فعلی از نظر اخلاقی خوب باشد باید از روی اختیار باشد؛ باید به‌نحو عینی خوب باشد و با قصدی درست، از راهی درست، و غیره انجام گرفته باشد. اگر دارای این شرایط باشد بر وفق دلیل درست خواهد بود.

۲. هر فعل انسانی، یعنی هر فعل اختیاری، به‌نحوی یا خوب یا بد است، نه‌تنها به این معنا که هر فعلی، صرفاً به لحاظ هستی‌شناختی، یعنی در مقام حقیقتی محصَّل، خوب

---

1. *recta ratio*
2. *Ox.*, 2, 40, *quaestio unica*, nos. 2-3.
3. *Ibid.*, 1, 17, 3, no. 14.
4. *Rep.*, 4, 28, no. 6.
5. *a fine*
6. *Ox.*, 1. *distinctio ultima*, nos. 1 and 2.
7. *Ox.*, 1, *distinctio ultima*, nos. 1 and 2.
8. *Ibid.*, 4, 5, 2, no. 7.

است، بلکه همچنین به این معنا که هر فعلی دارای موضوعی است که یا بر وفق دلیل درست یا بر خلاف آن است. اما تا آن‌جا که برای فعل اخلاقیِ کاملاً خوبی به خوبی همهٔ شرایط نیاز است، اگر شرطی در خوبی‌ای که باید داشته باشد معیوب باشد این فعل می‌تواند «علی‌السویه» باشد. به‌طور مثال، برای این‌که صدقه‌دادنْ فعل اخلاقی کاملاً خوبی باشد و دارای ارزش اخلاقی کاملی باشد، باید با قصدی اخلاقی انجام گیرد. حال، صدقه‌دادن همراه با قصد بد فعل را بد می‌سازد، اما می‌توان، برای مثال، فقط از روی رغبتی آنی صدقه داد؛ اسکوتوس می‌گوید چنین فعلی را می‌توان از نظر اخلاقی علی‌السویه نامید، زیرا نه فعلی بد است و نه فعلی کاملاً اخلاقی.[1] اسکوتوس با قبول افعال فراخواندهٔ علی‌السویه (و او اصرار دارد که سخن او در باب افعالی واکنشی مثل کنارزدن مگس از صورت خود نیست)[2] پذیرای عقیده‌ای بود که برخلاف عقیدهٔ توماس آکوئینی بود، اما برای فهم عقیدهٔ اسکوتوس باید فهمید که از نظر اسکوتوس «نخستین اصل عملی این است که: باید به خدا عشق ورزید».[3] آدمی ملزم نیست که همواره فعل خود را بالواقع یا بالفعل به خدا ارجاع دهد، زیرا، به قول اسکوتوس، خدا ما را به آن ملزم نکرده است، اما تا فعل خود را به خدا ارجاع نداده است این فعل از نظر اخلاقی کاملاً خوب نخواهد بود. از سوی دیگر، چون ملزم نیستیم هر فعلی را این‌گونه ارجاع دهیم، به این منجر نمی‌شود که فعلی که این‌گونه ارجاع داده نشده فعل بدی باشد. اگر این با عشق به خدا ناسازگار باشد بد خواهد بود، اما می‌تواند بدون این‌که بالواقع یا بالفعل به خدا ارجاع داده شده باشد با عشق به خدا سازگار باشد؛ این در این مورد فعلی علی‌السویه است. ظاهراً تصور اسکوتوس بر این بود که ارجاع «عادی» برای این‌که به فعلی ارزش اخلاقی کامل ببخشد کافی نیست.

۳. دیدیم فعلی که از نظر اخلاقی خوب است باید بر وفق دلیل درست باشد. پس معیار دلیل درست و معیار اخلاقی‌بودن افعال ما چیست؟ طبق نظر اسکوتوس، «ارادهٔ الهی علت خیر [= خوبی] است و بنابراین بر مبنای این حقیقت که او چیزی را اراده می‌کند آن چیز خیر است...»[4] این سخن به نظر می‌رسد که به‌تنهایی دلالت بر این دارد که

---

1. *Rep.*, 2, 41, no. 2.
2. Cf. *Ox.*, 2, 41, no. 4.
3. *Ibid.*, 4, 46, 1, no, 10.
4. *Rep.*, 1, 48, *quaestio unica*.

قانون اخلاقی فقط به ارادهٔ دلبخواهی خدا وابسته است، اما موضع اسکوتوس چنین نبود و مقصود او فقط این است که آنچه خدا اراده می‌کند خیر است، زیرا خدا براساس ماهیت خودش نمی‌تواند چیزی جز آنچه را که خیر است اراده کند. باوجوداین، اسکوتوس قانون اخلاقی را به معنایی به ارادهٔ الهی وابسته می‌سازد؛ باید موضع او را روشن ساخت. تا آن‌جاکه عقل الهی، که مقدم بر فعل الهی لحاظ می‌شود، متوجه افعالی است که براساس ماهیت آدمی هستند، قانون اخلاقی ازلی و لایتغیر در نسبت با محتوای آن تعیین می‌شود، اما قدرت الزام را فقط از راه انتخاب اختیاری ارادهٔ الهی به دست می‌آورد. پس می‌توان گفت که نه محتوای قانون اخلاقی، بلکه الزام قانون اخلاقی، نیروی از نظر اخلاقی الزام‌آورِ آن است که ناشی از ارادهٔ الهی است. «فرمان‌راندن فقط مربوط به خواست یا اراده است».[1] عقل می‌گوید که این، چه در قلمرو عملی یا نظری، درست یا نادرست است، و هرچند مایل است که به‌نحو معینی عمل کند، آدمی را وادار نمی‌کند که بدان‌نحو عمل کند. سخن اسکوتوس فقط این نیست که تنها به این دلیل که خدا آفریدن انسان‌ها را اراده کرده است الزام عملاً با انسان‌ها ارتباط دارد، که کاملاً بدیهی است، زیرا اگر آن‌ها وجود نداشتند نمی‌توانستند ملزم باشند؛ سخن او این است که ارادهٔ الهی منشأ الزام است. این به نظر می‌رسد این نتیجه را به‌بار آورد که اگر خدا تکلیف الزام را برنگزیده بود اخلاقیات به کمال نفس مربوط می‌شد، به این معنا که عقل درمی‌یافت که آنچه شایستهٔ طبیعت آدمی است رفتار عملی معیّنی است و حکم می‌کرد که بدان‌نحو عمل‌کردن، کاری معقول و سنجیده است. آدمی دارای آن‌گونه اخلاقی است که در اخلاق ارسطویی آمده است. اما در واقع ارادهٔ خدا بر آن‌گونه رفتار بوده است و آن اراده در الزام اخلاقی منعکس شده است. بنابراین، عدول از قانون فقط کاری غیرعقلانی نیست؛ گناه به معنای کلامی این کلمه است.

این را که محتوای قانون اخلاقی فقط از هوس یا انتخاب دلبخواهی خدا ناشی نیست، اسکوتوس کاملاً روشن ساخته است. او در بحث از گناه آدم ابوالبشر[2] درمی‌یابد: «گناهی که گناه‌بودن آن فقط بدین‌سبب است که ممنوع است، از گناهی که فی‌نفسه، و نه به دلیل ممنوع‌بودن آن، شر است آشکارا پایین‌تر است. حال تا آن‌جاکه به

1. *Ox.*, 4, 14, 2, no. 5. 2. *Rep.*, 2, 22, *quaestio unica*, no. 3.

خود فعل مربوط است، گناهِ خوردن از آن درخت بیش از گناهِ خوردن از درختی دیگر نیست، اما فقط به این دلیل که از آن منع شده بود. اما همهٔ گناهانی که در ده‌فرمان آمده‌اند آشکارا شرّند، نه صرفاً به این سبب که ممنوع‌اند، بلکه به این دلیل که شرّند؛ بنابراین ممنوع‌اند، زیرا طبق قانون طبیعتْ مقابل هر فرمان الهی شر است. و طبق عقل طبیعی آدمی می‌تواند دریابد که هر یک از این فرمان‌ها را باید رعایت کرد». این‌جا اسکوتوس به‌وضوح می‌گوید که فرمان‌های دهگانه صرفاً فرمان‌های دلبخواهی نیستند و می‌توان با استفادهٔ طبیعی از عقل به معتبربودن آن‌ها پی‌برد، سخنی که باید مستلزم این نتیجه‌گیری باشد که خود خدا نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد، نه به این دلیل که گویی در معرض آن‌هاست، بلکه بدین‌سبب که آن‌ها در نهایت مبتنی بر ماهیت خدا هستند.

اما این مشکل پیش می‌آید که به نظر می‌رسد خدا در برخی فرمان‌های ثانویهٔ ده‌فرمان (فرمان‌های دومین طرح) استثناهایی قرار داده است. برای مثال، خدا به بنی‌اسرائیل گفت که مصریان را غارت کنند و ابراهیم را مأمور به قربانی‌کردن فرزندش اسحاق[1] کرد. اسکوتوس، در بحث از این مطلب، ابتدا می‌پرسد که آیا همهٔ فرمان‌های دهگانه به قانون طبیعت متعلق‌اند و در ادامه به تمایزی دست می‌زند. آن قانون‌های اخلاقی که بدیهی هستند یا بالضروره از اصول عمل بدیهی تبعیت می‌کنند به قانون طبیعی به معنای دقیق آن متعلق‌اند و در باب این اصول و نتایج هیچ عذری ممکن نیست. به‌طور مثال، خدا نمی‌توانست به آدمی اجازه دهد که دارای خدایانی جز خود او باشد یا با بی‌احترامی از خدا یاد کند، که بدین‌عنوان، افعالْ کاملاً با غایت آدمی، یعنی عشق به خدا بماهو خدا، که بالضروره مستلزم پرستش و تعظیم منحصربه‌فرد است، کاملاً ناسازگارند. از سوی دیگر، قانون اخلاقی می‌تواند متعلق به قانون طبیعت باشد، نه به این عنوان که بالضروره از اصول بدیهی تبعیت می‌کند، بلکه به این عنوان که طبق اصول عملی اولیه و ضروری و بدیهی است؛ فرمان‌های دومین لوح از این نوع‌اند. در مورد این فرمان‌های اخلاقی، خدا می‌تواند استثنا قرار دهد.[2] اسکوتوس در ادامه دلیل می‌آورد، یا به این استدلال اشاره می‌کند،[3] که حتی اگر دوست‌داشتن همسایه متعلق به قانون طبیعی

---

۱. در قرآن، ابراهیم (ع) مأمور به قربانی کردن فرزندش اسماعیل (ع) است. ـ م.

2. *Ox.*, 3, 37, *quaestio unica*, nos. 5-8.

3. *Ibid.*, 3, 37, *quaestio unica*, no. 11.

به معنای دقیق آن باشد، به‌طوری که بالضروره موظف به ارادهٔ این باشم که همسایه‌ام خدا را دوست داشته باشد، این بالضروره بدان منجر نمی‌شود که ارادهٔ من بر این باشد که او دارای این یا آن خیر خاص باشد. اما این اسکوتوس را از آن بازنمی‌دارد که در ادامه بگوید[1] فرمان‌های احکام دهگانه درهرحال تعهدآورند و، قبل از ارسال قانون مکتوب، همهٔ انسان‌ها به رعایت آن‌ها ملزم شده‌اند، «زیرا آن‌ها به‌نحو باطنی، یا شاید با تعلیمی بیرونی از ناحیهٔ خدا که والدین به فرزندان خود آموزش داده یا به دست آن‌ها رسانده‌اند، در دل نوشته شده‌اند.» به‌علاوه او توضیح می‌دهد که فرزندان اسرائیل در واقع آن‌گاه که مصریان را غارت کردند نیازی به مستثناشدن نداشتند، زیرا خدا، که باری تعالیٰ است، اموال مصریان را به اسرائیلیان منتقل کرد، به‌طوری که اسرائیلیان به چیزی دست نیافته‌اند که از آنِ خود آن‌ها نباشد. باوجوداین، موضع کلی اسکوتوس این است که نخستین دو فرمان اولین لوح احکام دهگانه به قانون طبیعی به معنای دقیق آن متعلق‌اند (او در باب سومین فرمان که به مراعات سبت مربوط است تردید دارد) درحالی‌که فرمان‌های دومین لوح به قانون طبیعی به معنای دقیق آن متعلق نیستند؛ هرچند تعلق این‌چنینی آن‌ها به معنایی وسیع است. پس خدا می‌تواند در مورد فرمان‌های دومین لوح قائل به استثنا باشد؛ هرچند در مورد فرمان‌هایی که دقیقاً به قانون طبیعی متعلق‌اند نمی‌تواند قائل به استثنا باشد. در باب این استثنا، عقیدهٔ اسکوتوس برخلاف عقیدهٔ توماسی‌هاست، که قبول ندارند خدا بتواند، به تعبیر درست، در مورد هر یک از فرمان‌های احکام دهگانه قائل به استثنا باشد، زیرا همهٔ آن‌ها بی‌واسطه یا باواسطه از اصول عملی اولیه سرچشمه می‌گیرند. توماسی‌ها استثناهای آشکاری را بیان می‌کنند که اسکوتوس را به‌عنوان نمونه‌هایی از «تغییر موضوع»[2] برآشفتند، یعنی کمابیش به همان نحوی که خود اسکوتوس غارت مصریان به‌دست اسرائیلیان را بیان می‌کند.

این‌جا محل بحث از چنین فقرات مربوط به کتاب مقدس نیست، چون آن‌ها در فلسفه جای نمی‌گیرند، ولی باید دانست که حتی اگر اسکوتوس در باب برخی فرمان‌ها امکان قول به استثنا را بپذیرد، این حقیقت که او از قبول آن امکان در خصوص

---

1. *Ibid.*, 3, 37, *quaestio unica*, nos. 13-15.

2. *mutatio materiae*

فرمان‌های اخلاقی‌ای که دقیقاً به قانون طبیعی متعلق‌اند سر باز زد آشکارا نشان می‌دهد که تلقی او این نبود که کل قانون اخلاقی صرفاً ناشی از قصد دلبخواهی ارادهٔ الهی است. شاید او بر این تصور بوده است که حرمت دارایی شخصی، و سپس غیراخلاقی‌بودن دزدی، چنان به قانون طبیعی بسته نشده‌اند که هیچ استثنائی حتی در «موارد سخت» مجاز نباشد، اما او مطمئناً اظهار می‌کرد که اگر فرمانی اخلاقی به قانون طبیعی به معنای دقیق آن متعلق باشد غیرقابل تغییر خواهد بود. نمی‌توان انکار کرد که اسکوتوس اشاراتی مثل این دارد که ارادهٔ الهی نخستین قانون راستی و درستی است و «هر چیزی که دربردارندهٔ تناقض نباشد به تعبیر مطلق نمی‌تواند مخالف ارادهٔ الهی باشد، به‌طوری که هرچه خدا انجام دهد یا محتمل باشد که انجام دهد درست و عادلانه خواهد بود»[1]، اما او مطمئناً تصور نمی‌کرد که خدا می‌تواند، بدون تناقض، دستور یا اجازهٔ افعالی را بدهد که برخلاف اصول عملی بدیهی یا اصولی که بالضروره تابع آن‌ها هستند باشند. احتمالاً باید در باب رابطهٔ نزدیک آموزهٔ اسکوتوس راجع به الزام اخلاقی و فرمان‌های ثانویهٔ احکام دهگانه تأمل کرد. فرمان‌های اولیه بدیهی‌اند یا چنان کاملاً مربوط به اصول بدیهی‌اند که الزام‌آوری آن‌ها بدیهی است. اما فرمان‌های ثانویه بی‌واسطه از اصول عملی اولیه قابل استنتاج نیستند، حتی اگر هماهنگی آن‌ها با آن اصول و مشتقات بی‌واسطهٔ آن‌ها بدیهی باشد. بدین‌ترتیب الزام‌آوری آن‌ها بدیهی یا ضروری نیست، اما به ارادهٔ الهی وابسته است. محتوای آن‌ها صرفاً دلبخواهی نیست، زیرا آشکار است که آن‌ها با اصول ضروری هماهنگ و سازگارند؛ اما این ارتباط آن‌قدر دقیق نیست که خدا نتواند دست به استثنا بزند. اگر این ارادهٔ اوست که هماهنگی طبیعی فرمان‌های ثانویه با اصول ضروری را چنان تقویت می‌کند که فرمان‌های ثانویه به معنایی کاملاً اخلاقی الزام‌آور می‌شوند، ارادهٔ او می‌تواند همچنین دست به استثنا بزند.

بدین‌ترتیب به نظر می‌رسد که اسکوتوس، اگر بتوان چنین گفت، جایگاهی بین توماس و اوکام را اشغال می‌کند. او موافق توماس است که اصول اخلاقی‌ای وجود دارند که غیرقابل تغییرند و این را تعلیم نمی‌دهد که کل قانون اخلاقی به قصد دلبخواهی ارادهٔ خدا وابسته است. از سوی دیگر، او در تعیین اخلاقی بیش از توماس اهمیت زیادی به

---

1. *Rep.*, 4. 46. 4, no. 8.

ارادهٔ الهی داد؛ و به نظر می‌رسد که بر این اعتقاد بوده باشد که الزام، دست‌کم در خصوص برخی فرمان‌ها، به آن اراده، که غیر از عقل الهی است، وابسته است. پس درحالی‌که اگر فقط به فلسفهٔ اسکوتوس نگاه کنیم باید بپذیریم که آموزهٔ اخلاقی او آموزهٔ اقتدارگرایی دلبخواهی الهی نیست، همین‌طور باید بپذیریم که اگر به پیشرفت تاریخی اندیشه نگاه کنیم. این آموزهٔ اخلاقی او راه را برای آموزهٔ اوکام هموار کرد؛ کسی که در دیدگان او قانون اخلاقی، که دربردارندهٔ کل فرمان‌های دهگانه است، ابداع دلبخواهی ارادهٔ الهی است.

۴. اسکوتوس اقتدار سیاسی را دقیقاً از اقتدار پدرانه متمایز می‌سازد،[1] و به نظر می‌رسد که می‌گوید اقتدار سیاسی بر رضایت اختیاری متکی است. «اقتدار سیاسی... می‌تواند به‌سبب رضایت عمومی یا انتخاب جمهور مردمْ برحق باشد».[2]

اسکوتوس از مردمی سخن می‌گوید که می‌بینند بدون مرجع مقتدری نمی‌توانند گذران زندگی کنند و در واگذاری امور جامعه به یک شخص یا به جمعی از اشخاص، و نیز تنها به یک شخص به‌خصوص، به‌طوری که جانشین او انتخابی باشد، یا به یک شخص خاص و فرزندانش، با یکدیگر موافق‌اند.[3] او در جای دیگری[4] از مردمان مستقل بسیاری سخن می‌گوید که «برای دستیابی به صلح دائم، می‌توانستند با رضایت عمومی از میان خود کسی را به پادشاهی بگمارند...».

اقتدار قانونی یکی از ضوابطی است که در قانونگذاران مورد نیاز است و ضابطهٔ دیگر «کاردانی» است، یعنی توانایی وضع قانون براساس دلیل درست.[5] قانونگذار باید قوانین را نه برای نفع شخصی بلکه برای خیر عمومی، که غایت قانونگذاری است، وضع کند.[6] به‌علاوه، قانون مشخص بشری نباید برخلاف قانون طبیعی اخلاقی یا قانون مشخص الهی باشد. مخالفت اسکوتوس با حکومت مستبدانه، یا دولتی که خودش منشأ اخلاقیات باشد، کمتر از مخالفت توماس آکوئینی نبود.

1. *Rep.*, 4, 15, 4, nos. 10-11.
2. *Ox.*, 4, 15, 2, no. 7.
3. *Ox.*, 4, 15, 2, no. 7.
4. *Rep.*, 4, 15, 4, no, 11.
5. *Ox.*, 4, 15, 2, no. 6.
6. *Ibid.*, 4, 14, 2, no. 7.

فصل پنجاه‌ویکم

جمع‌بندی نهایی

الهیات و فلسفه ــ «فلسفهٔ مسیحی» ــ ترکیب توماسی ــ انحای مختلف تلقی و تفسیر فلسفهٔ قرون وسطا

بدیهی است که هرگونه جمع‌بندی کلی فلسفهٔ قرون وسطا را باید در پایان جلد بعدی انجام داد، اما شاید در این‌جا ارزش آن را داشته باشد که به برخی جوانب کلی سیر فلسفهٔ مورد بحث این کتاب اشاره شود، ولو این‌که نیاوردن فلسفهٔ اوکام، که در جلد سوم بررسی خواهد شد، دامنهٔ تأملات ما را محدود سازد.

۱. می‌توان این تلقی را داشت که پیشرفت فلسفه در عالم مسیحیت از روزگاران امپراتوری روم تا قرن سیزدهم حاصل این دیدگاه است که فلسفه با الهیات نسبت دارد. در قرن‌های اولیهٔ مسیحیت، فلسفه‌ای به معنای جدید آن، یعنی به معنای علم مستقلی که متمایز از الهیات باشد، وجود نداشت. البته آبای کلیسا[1] از تمایز بین عقل و ایمان، بین

1. Fathers

نتایج علمی و داده‌های وحیانی، آگاه بودند؛ اما ضرورتاً متمایز کردن عقل و ایمان عین تمایز واضح‌گذاشتن بین فلسفه و الهیات نیست. مدافعان و نویسندگان مسیحی که در اندیشهٔ آن بودند که نشان دهند دین مسیحی دین معقولی است، برای اثبات این‌که، به‌طور مثال، جز خدایی یگانه وجود ندارد عقل را به‌کار گرفتند، و تا این حد شاید گفته شود که آن‌ها موضوعات فلسفی را بسط داده‌اند؛ اما مقصود آن‌ها در وهلهٔ نخست دفاعی بود و نه فلسفی. حتی آن نویسندگانی که نظر خصمانه‌ای نسبت به فلسفهٔ یونان داشتند می‌بایست عقل را در راه مقاصد مدافعانهٔ خود به‌کار می‌گرفتند و متوجه موضوعاتی می‌بودند که متعلق به قلمرو فلسفه تلقی می‌شدند، و هرچند می‌توانیم آن استدلال‌ها و مباحثی را که تحت عنوان فلسفه هستند مجزا سازیم، تظاهر به آن‌که این نوع مدافع مسیحی یک فیلسوف جدی است بیهوده است؛ شاید او تا حدودی از فیلسوفان اقتباس کرده باشد، اما «فلسفه» را کم‌وبیش تحریف‌کنندهٔ حقیقت، و دشمن مسیحیت تلقی می‌کرد. آن نویسندگان مسیحی که نسبت به فلسفهٔ یونانی غالباً نظر موافقی داشتند مایل بودند که فلسفهٔ یونان را فراهم‌کنندهٔ مقدمات حکمت مسیحی بدانند، حکمتی که از چشمان یک مسیحی، نه‌تنها دربردارندهٔ اسرار ایمان مسیحی، بلکه کل حقیقتی است که مربوط به عالَم و حیات انسانی است. تا آن‌جا که آبای کلیسا نه‌تنها عقل را در راه فهم و بیان صحیح و دفاع از داده‌های وحیانی به‌کار گرفتند، بلکه همچنین به بحث از موضوعاتی پرداختند که مورد بحث فیلسوفان یونانی بودند. آن‌ها نه‌فقط به بسط الهیات کمک کردند، بلکه همچنین برای ساختمان فلسفه‌ای سازگار با الهیات مسیحی مصالحی فراهم آوردند؛ اما آن‌ها الهی‌دان و شارح بودند، نه فیلسوف به معنای دقیق آن، جز گاه‌گاهی و به‌طور اتفاقی؛ و حتی آن‌گاه که در پی موضوعات فلسفی بودند، به‌جای این‌که فلسفهٔ دیگری یا شاخه‌ای از فلسفه را بسازند، گویی جزئیات حکمت کلی مسیحی را در اختیار می‌گذاشتند. این حتی در مورد قدیس آوگوستینوس هم صادق است، زیرا هرچند می‌توان فلسفه‌ای را با نوشتارهای او بازسازی کرد، او بیشتر الهی‌دان بود و در پی این نبود که نظامی فلسفی به معنای دقیق آن بسازد.

آبای کلیسا، مثل قدیس گرگوریوس نوسایی و قدیس آوگوستینوس، که در تألیفات خود از عناصری استفاده می‌کردند که از نوافلاطون‌گرایی اقتباس شده بودند، در نوافلاطون‌گرایی موادی را یافتند که به آن‌ها در ایجاد «فلسفه»‌ای دربارهٔ زندگانی

روحانی، که به آن در مقام مسیحیان و قدیسان توجه زیادی داشتند، کمک کردند. طبیعی بود که آن‌ها دربارهٔ نفس، نسبت آن با بدن، و تعالی آن به سوی خدا با عباراتی سخن بگویند که شدیداً حاکی از افلاطون‌گرایی و نوافلاطون‌گرایی باشد؛ اما چون آن‌ها نتوانستند (و درهرحال نمی‌خواستند) تعالی نفس به سوی خدا را جدای از الهیات و وحی مورد بررسی قرار دهند، فلسفهٔ آن‌ها، که بیشتر بر نفس و تعالی آن به سوی خدا متمرکز بود، ناگزیر با الهیات آن‌ها درهم تنیده شد و با آن یکی شد. برای مثال، بحث‌کردن از آموزهٔ اشراق آوگوستینوس به‌عنوان آموزه‌ای صرفاً فلسفی آسان نیست؛ در واقع به آن باید در پرتو آموزهٔ کلی او راجع به نسبت نفس با خدا و تعالی آن به سوی خدا نگریست.

گرایش کلی آبا، گویی، حال‌وهوای خاصی به آنچه که «آوگوستینوس گرایی» می‌نامیم بخشیده است. به‌طور مثال، قدیس آنسلم الهی‌دان بود، اما دریافت که وجود خدایی که اسرار دین مسیحی را وحی کرده است به‌نحوی نیازمند به اثبات است، و بنابراین، الهیاتی طبیعی به وجود آورد یا در ایجاد الهیات طبیعی کمک کرد؛ هرچند این تصویر که او به ایجاد نظامی فلسفی به معنای دقیق آن پرداخته باشد خطاست. «ایمان در جست‌وجوی عقل»[1]، به بیان ساده، ممکن است به پس یا به پیش برود. این حرکت، با پیشروی از داده‌های وحیانی و به‌کارگیری استدلال در باب اعتقادات کلامی، تا این‌که آن‌ها را تا آن‌جا که ممکن است بشناسد، الهیات مدرسی را ایجاد می‌کند؛ با پسروی، به این معنا که به بررسی پیش‌فرض‌های وحیانی بپردازد، به بسط برهان‌های مربوط به وجود خدا می‌پردازد. اما ذهنِ مشغول به کار در هر دو مورد در واقع ذهن الهی‌دان است، حتی اگر در مورد دوم، درون حوزهٔ خود و با روش‌های فلسفی عمل کند.

اگر روح مکتب آوگوستینوس، که مولود تألیفات آبای کلیساست، روح «ایمان در جست‌وجوی عقل» باشد، همین‌طور ممکن است روح «انسان در جست‌وجوی خدا»[2] نامیده شود. این جنبه از مکتب آوگوستینوس به‌نحو خاصی در نزد قدیس بوناونتورا بارز است؛ کسی که اندیشه‌اش عمیقاً در روحانیت عاطفی فرانسیسی غوطه‌ور است. شاید کسی به تأمل در مخلوقات و عالم بیرون و عالم درون بپردازد و به ماهیات آن‌ها دست

1. *Fides quaerens intellectum* 2. *homo quaerens Deum*

یابد، اما شناخت او از ارزش کمی برخوردار است، مگر این‌که در ماهیت به «نشانهٔ خدا»[1] و در خودش به «تصویر خدا»[2] دست یابد، مگر این‌که بتواند عمل خدا در نفس‌اش را دریابد؛ عملی که خودبه‌خود پنهان است اما موجب می‌شود که در آثار آن، در ید قدرت آن، قابل دیدن باشد. تعدادی از «آوگوستینی‌ها»، به‌طور مثال، از سر محافظه‌کاری و احترام به سنت، بدون تردیدی به آموزهٔ اشراق معتقد شدند؛ اما در مورد کسی مثل بوناونتورا حفظ این آموزه چیزی بیش از سنت‌گرایی بود. از دو آموزه، آموزه‌ای که نسبت بیشتری با خدا دارد و آموزه‌ای که نسبت کمتری با خدا دارد، گفته‌اند که شخص آوگوستینی آموزه‌ای را انتخاب می‌کند که نسبت بیشتری با خدا و نسبت کمتری با مخلوق داشته باشد، اما این فقط تا آن‌جا ممکن است که احساس شود این آموزه هماهنگ با تجربهٔ روحانی و بیانگر آن است و تا آن‌جا ممکن است که هماهنگ با چشم‌انداز کلی الهیات باشد و بتواند با آن کامل شود.

اگر کسی «شعار ایمان در جست‌وجوی عقل» را بیانگر روح آوگوستینوس‌گرایی و دال بر جایگاه فلسفه در ذهن شخص آوگوستینوس بداند، شاید اعتراض شود که توصیف این‌چنینی آوگوستینوس‌گرایی توسعهٔ بیش از حدّ آن است و آدمی باید حتی اندیشمندانی را که نمی‌توان به‌درستی آوگوستینی نامید از جملهٔ آوگوستینی‌ها بشمارد. گذر از ایمان به «فهم»، به الهیات مدرسی، از سویی، و به فلسفه از سوی دیگر، درنهایت نتیجهٔ این حقیقت بود که مسیحیت به‌عنوان آموزهٔ وحیانی نجات، نه به‌عنوان فلسفه به معنای نظری آن، و نه حتی به‌عنوان آموزهٔ وحیانی نجات، نه به‌عنوان فلسفه به معنای نظری آن، و نه حتی به‌عنوان فلسفهٔ مدرسی، به‌جهان اعطا شده است. مسیحیان قبل از هر چیزی ایمان آوردند و فقط بعد از آن، به دفاع و تبیین و فهم آنچه باور داشتند مایل شدند و به بسط الهیات و، به تبع الهیات، فلسفه پرداختند. این به معنایی نه‌تنها گرایش اولین نویسندگان و آبای مسیحی، بلکه همچنین گرایش همهٔ آن اندیشمندان قرون وسطا بود که در وهلهٔ نخست الهی‌دان بودند. آن‌ها اول به باور رسیدند و سپس کوشیدند که بفهمند. این در مورد قدیس توماس هم صادق است. اما چگونه می‌توان توماس را آوگوستینی نامید؟ آیا بهتر نیست که عبارت «آوگوستینی» را به برخی آموزه‌های فلسفی

1. *vestigium Dei* 2. *imago Dei*

محدود کنیم؟ آدمی با این کار به ابزاری که متمایزکنندهٔ آوگوستینی‌ها از غیر آن‌هاست دست می‌یابد؛ در غیر این‌صورت گرفتار سردرگمی ناامیدکننده‌ای می‌شود.

در این سخن حقیقت زیادی وجود دارد و باید پذیرفت که برای توانایی متمایزساختن آوگوستینوس‌گرایی از غیر آن به لحاظ محتوای فلسفی، پسندیده این است که آدمی، قبل از هر چیزی، دربارهٔ این‌که آماده است کدامین آموزه‌ها را به‌عنوان آموزه‌هایی آوگوستینی تصدیق کند و چرا، دارای ذهن روشنی باشد؛ اما در حال حاضر سخن من دربارهٔ نسبت بین الهیات و فلسفه است و درخصوص این مطلب، با قید و شرطی که به‌اختصار ذکر می‌شود، بر این اعتقادم که بین خود آوگوستینوس و فیلسوف ـ الهی‌دانان بزرگ قرن سیزدهم، در نوع نگرش آن‌ها، هیچ تفاوت ذاتی وجود ندارد. قدیس توماس آکوئینی مطمئناً بین فلسفه و الهیات تمایزی صوری و روش‌شناختی گذاشت، تمایزی که بدیهی است که گرگوریوس نوسایی یا آوگوستینوس یا آنسلم نگذاشته بودند؛ اما رویکرد «ایمان در جست‌وجوی عقل» با همهٔ این‌ها رویکرد قدیس توماس بود. بنابراین باید در این «باب» مایل به این باشم که توماس را یک «آوگوستینی» به شمار بیاورم. البته آدمی در باب محتوای آموزه باید معیار دیگری را بپذیرد. بوناونتورا بین الهیات و فلسفه بیشتر به تمایزی صوری دست زد، هرچند به آموزه‌هایی چسبید و تأکید کرد که معمولاً «آوگوستینوسی» به‌حساب می‌آمدند، درحالی‌که توماس آن‌ها را رد کرد؛ می‌توان راجع به این آموزه‌ها فلسفهٔ بوناونتورا را «آوگوستینوسی» و فلسفهٔ توماس را غیرآوگوستینوسی نامید. همین‌طور، چنان‌که دیدیم، بوناونتورا بسیار بیش از توماس بر عدم کفایت فلسفهٔ مستقل تأکید داشت، به‌طوری که حتی گفته شده وحدت نظام بوناونتورا را باید در سطح کلامی، و نه در سطح فلسفی، جست‌وجو کرد. درعین‌حال، خود توماس بر این باور نبود که فلسفه‌ای محض و مستقل، در واقعیت بالفعل و در عمل، کاملاً رضایت‌بخش است و، مثل بوناونتورا، در وهلهٔ نخست یک الهی‌دان بود. در مورد این سخن پروفسور ژیلسون که از نظر توماس قلمرو فلسفه همان قلمرو امور «قابل وحی»[1] است (به آن معنایی که ژیلسون این عبارت را به‌کار می‌برد و بدیهی است که نه به هرمعنایی) سخنان زیادی گفته‌اند.

---

1. *le révélable*

«قید و شرط مهمی» که در بالا به آن اشاره کردم این است. توماس به‌سبب کشف کامل ارسطو و قبول او، آن‌قدر که قبول او با سنت کلامی سازگار بود، مواد فلسفه‌ای مستقل را فراهم آورد. همان‌طور که به هنگام بحث از توماس گفتم، به‌کارگیری نظام ارسطویی به فلسفه کمک کرد تا خودآگاه شود و سودای استقلال و آزادی را در سر بپرورد. وقتی مواد فلسفی نسبتاً ناچیز باشند، مثلاً در دورهٔ آبا و در قرن‌های اولیهٔ قرون وسطا، دربارهٔ فلسفه‌ای مستقل که به راه خود برود سؤالات اندکی می‌توانند وجود داشته باشند (ضرورتی ندارد که پدیدهٔ «جدل»[1] چندان جدی گرفته شود)، اما به‌محض این‌که ارسطوگرایی، که دست کم به نظر می‌رسید نظام فلسفی کاملی باشد و مستقل از الهیات گسترش یابد، به صحنه رسید و به این حق خود که در صحنه بماند دست یافت، از نظر اخلاقی جداکردن راه‌ها اجتناب‌ناپذیر شد. فلسفه رشد کرده بود و زود خواهان حق طبیعی خود شد و به پرسه‌زدن در حول‌وحوش خانهٔ خود پرداخت. مقصود توماس به‌هیچ‌وجه این نبود؛ قصد او به‌کارگیری ارسطوگرایی در ترکیب فلسفی ـ الهیاتی وسیعی بود که در آن، الهیات معیار نهایی باشد. باوجوداین، فرزندان وقتی‌که بزرگ می‌شوند همواره دقیقاً آن‌طور که والدین انتظار یا آرزو دارند رفتار نمی‌کنند. بوناونتورا، آلبرتوس، و توماس مقدار فزاینده‌ای از مواد فلسفی جدید را به‌کار گرفتند و به ثبت رساندند و در تمام مدت به پرورش فرزندی پرداختند که به‌زودی به راه خود می‌رفت، این سه مرد، هرچند در بسیاری از مطالب فلسفی با یکدیگر اختلاف داشتند، در باب آرمان ایجاد یک ترکیب مسیحی واقعاً هم‌نظر بودند. آن‌ها در شمار «اولیا» بودند نه «فلاسفه» و اگر کسی بخواهد بین اندیشمندان قرون وسطا راجع به دیدگاه آن‌ها در مورد نسبت بین الهیات و فلسفه تقابلی ریشه‌ای بیابد، نباید آن‌قدر که آنسلم و بوناونتورا و توماس و اسکوتوس را در مقابل ابن‌رشدیان لاتینی و، در قرن چهاردهم، مکتب اوکامی قرار می‌دهد آنسلم و بوناونتورا را در مقابل توماس قرار دهد. «فلاسفه» و مشائیان افراطی همواره از آبا و الهی‌دانان و «قدیسان» متمایز بودند.

۲. آنچه قبلاً گفته شد آدمی را به مسئلهٔ «فلسفهٔ مسیحی» فرامی‌خواند. آیا می‌توان از «فلسفهٔ مسیحی» قرون وسطا سخن گفت؛ و اگر بتوان سخن گفت، به چه معنا؟ اگر فلسفه

---

1. *dialectici*

رشته‌ای موجه و مستقل در مطالعات و معارف بشری باشد («مستقل» به این معنا که فیلسوف دارای روش و موضوع خود باشد)، به نظر می‌رسد که فلسفه نه «مسیحی» باشد و نه بتواند «مسیحی» باشد. سخن‌گفتن از «زیست‌شناسی مسیحی» یا «ریاضیات مسیحی» نامعقول به نظر می‌رسد؛ یک زیست‌شناس یا ریاضی‌دان می‌تواند مسیحی باشد، اما زیست‌شناسی یا ریاضیات او نمی‌تواند. همین‌طور می‌توان گفت یک فیلسوف می‌تواند مسیحی باشد، اما فلسفهٔ او نمی‌تواند. فلسفهٔ او می‌تواند صحیح و با مسیحیت سازگار باشد، اما نمی‌توان یک سخن علمی را صرفاً بدین‌سبب مسیحی نامید که سخن درستی است و با مسیحیت سازگار است. همان‌طور که ریاضیات نمی‌تواند الحادی یا اسلامی یا مسیحی باشد، هرچند ریاضی‌دانان می‌توانند ملحد یا مسلمان یا مسیحی باشند، همین‌طور فلسفه هم نمی‌تواند الحادی یا اسلامی یا مسیحی باشد، هرچند فیلسوفان می‌توانند ملحد یا مسلمان یا مسیحی باشند. سؤال مناسب دربارهٔ فرضیه‌ای علمی این است که آیا آن فرضیه درست است یا غلط، مشاهده و تجربه آن را تأیید می‌کنند یا رد می‌کنند، نه این‌که آیا آن فرضیه پیشنهاد یک مسیحی یا هندو یا بی‌دین است؛ و سؤال مناسب دربارهٔ آموزه‌ای فلسفی این است که آیا آن آموزه درست است یا غلط، برای تبیین حقایقی که باید آن‌ها را تبیین کند آیا کافی است یا نه، نه این‌که آیا آن را کسی معتقد به زئوس یا پیرو محمد [ص] یا الهی‌دانی مسیحی تفسیر کرده است. بیشترین معنایی که اصطلاح «فلسفهٔ مسیحی» می‌تواند به‌نحوی معقول به‌دست دهد فلسفه‌ای است که با مسیحیت سازگار است، اگر به معنایی بیش‌از آن باشد، سخن از فلسفه‌ای است که فقط فلسفه نیست؛ چیزی است که، دست‌کم تا اندازه‌ای، الهیات است.

این دیدگاهی معقول و قابل فهم است و مطمئناً بیانگر یک جنبه از گرایش قدیس توماس به فلسفه است؛ جنبه‌ای که در تمایز آشکاری که او بین الهیات و فلسفه می‌گذارد بیان شده است. فیلسوف از مخلوقات، و الهی‌دان از خدا آغاز می‌کند؛ اصول فیلسوف اصولی هستند که با نور طبیعی عقل ادراک می‌شوند، اصول الهی‌دان وحیانی‌اند؛ فیلسوف از نظم طبیعی بحث می‌کند، الهی‌دان در وهلهٔ نخست از نظم فراطبیعی بحث می‌کند. اما اگر کسی طرفدار این جنبه از تومیسم باشد در وضعیت نسبتاً مشکلی قرار می‌گیرد. بوناونتورا تصور نمی‌کرد که بتوان جز با نور ایمان به مابعدالطبیعهٔ

رضایت‌بخشی دست یافت. برای مثال، آموزهٔ فلسفی مُثُل نوعی دقیقاً به آموزهٔ الهیاتی کلمه وابسته است. آیا باید گفت که بوناونتورا، به تعبیر درست، دارای هیچ فلسفه‌ای نیست، یا باید عناصر الهیاتی را از عناصر فلسفی جدا کرد؟ و اگر چنین باشد، آیا کسی خود را به مخاطره نمی‌افکند و به ساختن «فلسفه‌ای بوناونتورایی» دست نمی‌زند که خود بوناونتورا به‌سختی آن را به‌عنوان بیان کامل اندیشه و مقاصد خویش می‌پذیرد؟ آیا شاید قبول این آسان‌تر نباشد که تصور توماس از فلسفه تصور فلسفه‌ای مسیحی «بود»، به معنای تألیف مسیحی کلی‌ای که نویسندگان اولیهٔ مسیحی سعی در به‌دست آوردن آن داشتند؟ تاریخ‌دان حق دارد که این دیدگاه را بپذیرد. اگر کسی صرفاً در مقام فیلسوفی سخن بگوید که متقاعد شده است فلسفه یا روی پای خود می‌ایستد یا اصلاً فلسفه نیست، وجود «فلسفه‌ای مسیحی» را نخواهد پذیرفت، یا به‌عبارت دیگر، اگر کسی صرفاً به‌عنوان یک «تومیست» سخن بگوید مجبور خواهد بود هر برداشت دیگر و متفاوتی از فلسفه را در معرض نقد و ارزیابی قرار دهد. اما اگر کسی در مقام تاریخ‌دان سخن بگوید و گوییَ از بیرون نظاره کند، تصدیق خواهد کرد که در مورد فلسفه دو برداشت وجود دارد: یکی برداشت بوناونتورا، یعنی برداشت فلسفه‌ای مسیحی، و دیگری برداشت توماس و اسکوتوس، یعنی برداشت فلسفه‌ای که نمی‌توان به‌درستی آن را مسیحی نامید، جز به این معنا که با الهیات سازگار باشد. از این دیدگاه می‌توان گفت که بوناونتورا، ولو بین الهیات و فلسفه تمایز آشکاری گذاشته باشد، سنت آبا را ادامه داد، درحالی‌که فلسفهٔ توماس منشوری به‌دست داد. تومیسم به این معنا «جدید» بود و رو به سوی آینده داشت. تومیسم در مقام نظام فلسفی‌ای که مستغنی به خود است می‌تواند با سایر فلسفه‌ها به رقابت و بحث بپردازد، زیرا می‌تواند الهیات جزمی را کنار بگذارد؛ درحالی‌که فلسفه‌ای مسیحی از نوع فلسفهٔ بوناونتورا به‌سختی می‌تواند این کار را بکند. البته یک بوناونتورایی حقیقی می‌تواند در باب مطالب به‌خصوصی، مثل برهان‌های مربوط به وجود خدا، با فیلسوفان جدید وارد بحث شود، اما کل این نظام به‌سختی می‌تواند در شرایط برابر وارد عرصهٔ فلسفی شود؛ دقیقاً بدین‌سبب که صرفاً نظامی فلسفی نیست بلکه تألیفی مسیحی است.

باوجوداین آیا معنایی وجود ندارد که بتوان همهٔ فلسفه‌های آوگوستینوس و بوناونتورا و آلبرتوس و توماس را بدان‌معنا مسیحی نامید؟ مسائلی که آن‌ها مورد بحث

قرار دادند تا حد زیادی ناشی از الهیات، یا ضرورت دفاع از حقیقت مسیحی، بودند. وقتی ارسطو بر وجود محرکی نامتحرک دلیل می‌آوَرْد، به مسئله‌ای که ناشی از مابعدالطبیعه (و طبیعیات) بود پاسخ می‌داد، اما وقتی آنسلم و بوناونتورا و توماس وجود خدا را اثبات می‌کردند، به اثبات مبنایی عقلانی برای قبول وحی‌ای که از قبل به آن اعتقاد داشتند می‌پرداختند. بوناونتورا همچنین سرگرم اثبات فعالیت فطری خدا در درون نفس بود، و حتی اگر توماس استدلال خود ارسطو را به کار گرفته باشد، نه صرفاً به مسئله‌ای انتزاعی پاسخ می‌داد و نه صرفاً به اثبات این‌که محرکی نامتحرک، به‌عنوان علت نهایی حرکت، وجود دارد علاقه‌مند بود، او به اثبات وجود خدا علاقه‌مند بود؛ وجودی که برای او معنایی بسیار بیش از یک محرک نامتحرک داشت. استدلال‌های او را بالطبع می‌توان فی‌نفسه بررسی کرد و، از منظر فلسفی، آن‌ها را باید این‌گونه مورد بررسی قرار داد، اما او با این مسئله از دیدگاه یک الهی‌دان برخورد می‌کرد و برهان وجود خدا را یک «مقدمهٔ ایمان»[1] می‌دید. به‌علاوه، هرچند توماس مطمئناً از فلسفه یا مابعدالطبیعه به‌عنوان علم وجود بماهو وجود سخن می‌گفت و هر چند مطمئناً می‌توان این تلقی را داشت که این ادعای او که شناخت عقلانی خدا برترین بخش فلسفه است و دیگر بخش‌ها به آن رهنمون می‌شوند، در کلمات ارسطو آمده است، توماس در جامع (که از دیدگاه فلسفی و نیز الهیاتی از بیشترین اهمیت برخوردار است) از نظم مورد نظر الهیات تبعیت می‌کند و فلسفهٔ او با الهیات او دقیقاً سازگار است و تلفیقی به‌دست می‌دهد. رویکرد توماس به مسائل فلسفی براساس روحیهٔ استاد دانشکدهٔ علوم پاریس نبود؛ او در رویکرد خود به آن‌ها روحیهٔ الهی‌دانی مسیحی را داشت. به‌علاوه، به‌رغم ارسطوگرایی او و به‌رغم تکرار سخنان ارسطویی از سوی او، تصور می‌کنم بتوان بر این اعتقاد بود که از نظر توماس فلسفه بیش از این‌که مطالعهٔ وجود به‌طور کلی باشد مطالعهٔ خدا، فعالیت خدا، و آثار خداست، آن‌قدر که دلیل طبیعی به دست ما خواهد داد؛ به‌طوری‌که خدای واحدی در مرکز هم فلسفه و هم الهیات او جای دارد، ولو از راه‌های مختلفی به‌دست آمده باشد. قبلاً گفته‌ام که از نظر توماس مزیت آشکار فلسفه در این است که فلسفه در نهایت به راه خود می‌رود، و تصور می‌کنم که این صحت داشته باشد؛

1. praeambulum fidei

اما این بدان معنا نیست که نظر و میل توماس بر «جدایی» فلسفه از الهیات بود. برعکس، او به ترکیب بزرگی مبادرت ورزید و در مقام الهی‌دان مسیحی‌ای که فیلسوف هم بود به آن مبادرت کرد. او بدون تردید بر این باور بوده است که آنچه برای او همچون بوالهوسی‌ها و خطاهای فیلسوفان در قرن‌های بعد به نظر رسیده است بیشتر ناشی از خود آن علت‌هایی هستند که او با نظر به آن‌ها ادعا داشت که وحی از نظر اخلاقی ضروری است.

۳. به فلسفهٔ توماس بیش از هر فیلسوف دیگری فصل‌های زیادی اختصاص یافته است، و حق هم همین است، زیرا تومیسم مسلماً عظیم‌ترین و جامع‌ترین ترکیبی است که در این کتاب دیده می‌شود. تأکید من بر آن جنبه‌هایی از تومیسم بوده است که دارای منشأ غیرارسطویی‌اند، و تصور می‌کنم که آدمی باید این جنبه‌ها را در ذهن داشته باشد، تا مبادا فراموش کند که تومیسم یک ترکیب است و نه صرفاً قبول محض ارسطوگرایی؛ اما باوجوداین، تومیسم را حتماً می‌توان همچون اوج حرکتی در غرب مسیحی به سوی قبول و استفاده از فلسفهٔ یونانی، آن‌طور که ارسطو ارائه کرده است، تلقی کرد. ازآن‌جا که فلسفه در زمان آبای کلیسا، از هر لحاظ، معنایی نوافلاطونی داشت، استفاده از فلسفهٔ یونانی، از نظر آن‌ها، به‌معنای استفاده از نوافلاطون‌گرایی بود. برای مثال، آوگوستینوس از نظام تاریخی ارسطو، که غیر از نوافلاطون‌گرایی بود، اطلاع زیادی نداشت. به‌علاوه، روحانیت نوافلاطون‌گرایی برای آبای کلیسا جذاب بود. این‌که مقولات نوافلاطون‌گرایی باید در اوایل قرون وسطا تفوق بر اندیشهٔ مسیحی را ادامه دهند کاملاً طبیعی است، با نظر به این حقیقت که آبای کلیسا از آن‌ها استفاده کرده بودند و آن‌ها به‌سبب اعتبار منسوب به تألیفات دیونوسیوس مجعول، که اعتقاد بر این است که پولس رسول، او را به دین جدید گروانده بود، تقدیس شده بودند. به‌علاوه، حتی وقتی که مجموعهٔ آثار ارسطو در ترجمه‌هایی از یونانی و عربی به لاتینی در دسترس قرار گرفته بودند، اختلافات بین ارسطوگرایی واقعی و نوافلاطون‌گرایی واقعی به‌هیچ‌وجه آشکارا شناخته‌شده نبودند. مادامی که کتاب‌العلل[1] و عناصر الهیات به ارسطو نسبت داده شده‌اند، مخصوصاً وقتی مفسران بزرگ مسلمان به نوافلاطون‌گرایی دل داده بودند، نمی‌شد آن‌ها

1. *Liber de causis*

را به‌روشنی از هم بازشناخت. البته این‌که ارسطو از افلاطون انتقاد کرده بود کاملاً از مابعدالطبیعه آشکار بود؛ اما ماهیت و قلمرو دقیق این نقادی آنچنان آشکار نبود. پس پذیرش و استفاده از ارسطو به معنای نفی و ردّ کل نوافلاطون‌گرایی نبود، و هرچند توماس پی برد که کتاب‌العلل اثر ارسطو نیست، می‌توان تفسیر او از ارسطو را به‌نحوی سازگار با مسیحیت تلقی کرد، نه‌فقط به‌عنوان «بهترین تفسیر مقدور»[1] (که بود؛ از دیدگاه هر کسی که هم مسیحی و هم تاریخ‌دان است) بلکه همچنین به‌تبع برداشت کلی از ارسطو در زمان او. بوناونتورا مطمئناً بر این تصور بود که نقادی ارسطو از افلاطون مستلزم ردّ مثال‌باوری است (و به عقیدهٔ من بوناونتورا کاملاً برحق بود)، اما توماس بر این تصور نبود و او ارسطو را طبق آن تفسیر کرد. شاید کسی وسوسه شود که تصور کند توماس فقط ارسطو را روسفید کرده است، اما نباید فراموش کرد که معنای «ارسطو» نزد توماس بسیار بیش از معنای او نزد تاریخ‌دان جدید فلسفهٔ یونانی است؛ ارسطو دست‌کم تا حدی، ارسطویی بود که از چشم مفسران و فیلسوفانی که خودشان صرفاً ارسطویی نبودند دیده می‌شد. حتی ارسطوییان تعمداً افراطی، یعنی ابن رشدیان لاتینی، صرفاً ارسطویی به‌معنای دقیق آن نبودند. اگر کسی این دیدگاه را بپذیرد، به‌آسانی این را درخواهد یافت که چگونه ارسطو توانست برای توماس «فیلسوف» به نظر برسد، و تصدیق خواهد کرد که وقتی توماس ارسطوگرایی را غسل تعمید داد فقط ارسطوگرایی را جایگزین نوافلاطون‌گرایی نمی‌کرد، بلکه جریان جذب فلسفهٔ یونانی را که از اوایل عصر مسیحی شروع شده بود تکمیل می‌کرد. به معنایی می‌توانیم بگوییم که نوافلاطون‌گرایی، آوگوستینوس‌گرایی، ارسطوگرایی، و فلسفه‌های اسلامی و یهودی دور هم جمع شده و در تومیسم ذوب شده‌اند، نه به این معنا که عناصر برگزیده خودبه‌خود کنار هم گذاشته شده‌اند، بلکه به این معنا که تحت هدایت منظم برخی مفهوم‌های اصلیِ آمیزه و ترکیبی واقعی خاص شده است. بدین‌ترتیب، تومیسم، به معنای کامل آن، ترکیبی است از الهیات مسیحی و فلسفهٔ یونانی (ارسطوگرایی‌ای که در اتحاد با سایر عناصر است، یا ارسطوگرایی‌ای که در پرتو فلسفهٔ بعدی تفسیر شده است) که در آن، فلسفه در پرتو الهیات لحاظ می‌شود و خود الهیات، تا حد قابل ملاحظه‌ای، با مقولاتی عرضه می‌شود

1. *in meliorem partem*

که از فلسفهٔ یونانی، مخصوصاً از ارسطو، اقتباس شده‌اند.

تأکید من بر این بوده است که تومیسم ترکیبی است از الهیات مسیحی و فلسفهٔ یونانی، که شاید به نظر برسد دلالت بر این دارد که تومیسم به معنایی محدودتر، به این معنا که صرفاً به فلسفهٔ توماسی اشاره دارد، ترکیبی است از فلسفهٔ یونانی و چیز دیگری جز فلسفهٔ یونانی نیست. در وهلهٔ نخست به نظر می‌رسد به این دلیل ساده که فلسفهٔ توماس ترکیبی از افلاطون‌گرایی (به‌معنای وسیع آن که شامل نوافلاطون‌گرایی هم می‌شود) و ارسطوگرایی بود، ولو نباید فراموش کرد که فیلسوفان مسلمان و یهودی هم در ساختار اندیشهٔ او تأثیرات مهمی گذاشته بودند، ترجیح دارد که به‌جای ارسطوگرایی از فلسفهٔ یونانی سخن گفته شود. در جلد اول تاریخ فلسفهٔ خود نشان داده‌ام که افلاطون و ارسطو را باید، دست‌کم از برخی جنبه‌ها، اندیشمندانی مکمل یکدیگر تلقی کرد و به ترکیبی نیاز است؛ توماس آکوئینی به این ترکیب دست یافت. بنابراین نمی‌توانیم فلسفهٔ او را صرفاً ارسطوگرایی به‌شمار آوریم، زیرا ترکیبی است از فلسفهٔ یونانی، در هماهنگی با الهیات مسیحی. در وهلهٔ دوم، تومیسم ترکیبی واقعی است و نه صرف همنشینی عناصری نامتجانس. برای مثال، توماس درصدد این نبود که سنت افلاطونی ـ فلوطینی ـ آوگوستینوسی، مُثُل نوعی را اخذ کند و آن را فقط با آموزهٔ ارسطویی صورت جوهری همنشین سازد. او به هر عنصری شأن هستی‌شناسی آن را داد و صورت جوهری را تابع مثال نوعی قرار داد و توضیح داد که آدمی به چه معنا مجاز است که از «مثال‌ها»ی موجود در خدا سخن بگوید. همچنین اگر او مفهوم (در اصل) افلاطونی بهره‌مندی را بپذیرد آن را به‌نحوی به‌کار نمی‌گیرد که در تعارض با عناصر ارسطوگرایی مابعدالطبیعهٔ او باشد. توماس از ترکیب مادی ـ صوری ارسطویی فراتر رفت و در تمایز واقعی بین ذات و وجود به کاربرد عمیق‌تر اصل قوه و فعل پی برد. این تمایزگذاری به او آن توانایی را داد که مفهوم افلاطونی بهره‌مندی را در توضیح موجود متناهی به‌کار گیرد، حال آن‌که درعین‌حال، دیدگاه او در باب خدا بیشتر به‌عنوان «موجود قائم به ذات»[1] تا به‌عنوان صرف محرک نامتحرک به او این توانایی را داد که تصور بهره‌مندی را به‌نحوی به‌کار گیرد که به تصور خلقت، که نه در افلاطون و نه در ارسطو یافت نمی‌شود، برجستگی خاصی

1. *ipsum esse subsistens*

بخشد. نیازی به گفتن نیست که توماس بهره‌مندی را، به معنای کامل آن، به‌عنوان یک مقدمه در نظر نمی‌گیرد؛ تا وجود خدا اثبات نشده باشد نمی‌توان به‌تصور کاملی از بهره‌مندی دست یافت، اما مواد لازم برای شرح و تفصیل این تصور از راه تمایز واقعی‌گذاشتن بین ذات و وجود فراهم آمده است.

۴. برخی از دیدگاه‌هایی که در این کتاب پذیرفته شده‌اند ممکن است به‌نحوی ناسازگار به نظر برسند، اما باید به یاد داشت که در خصوص تاریخ فلسفهٔ قرون وسطا، یا در واقع در خصوص تاریخ فلسفه در هر عصری، می‌توان دیدگاه‌های مختلفی را پذیرفت. جدای از این حقیقت که آدمی برحسب این‌که توماسی، اسکوتوسی، کانتی، هگلی، مارکسیستی، یا پوزیتیویست منطقی باشد، در باب پیشرفت فلسفه بالطبع با دید دیگری دیدگاه و تفسیر دیگری را خواهد پذیرفت، حتی همین آدمی ممکن است اصول و روش‌های تفسیری مختلفی را بشناسد که مایل نیست هیچ‌یک از آن‌ها را به این بهانه که کاملاً غیرمنطقی‌اند رد کند باوجوداین حاضر نیست ادعا کند که هیچ‌یک از آن‌ها از حقیقت و کفایت کاملی برخوردارند.

بنابر همین، و از برخی منظرهایی که کاملاً منطقی‌اند، قبول روش تفسیری تک‌بُعدی یا روبه‌رشد ممکن است. می‌توان دید که اندیشمندان مسیحی، عملاً با آغاز از هیچ در اوایل عصر مسیحی، توسعهٔ آن از راه تفکرات آبا تا مدرسی‌گری اوایل قرون وسطا، غنای بالنسبه ناگهانی آن از راه ترجمه‌هایی از عربی و یونانی، و پیشبرد آن از راه تفکرات گیوم اوورنی، الکساندر آو هِیلز، قدیس بوناونتورا و قدیس آلبرتوس کبیر، تا این‌که در ترکیب توماسی به اوج خود رسید، دست به جذب و استفاده از فلسفهٔ یونانی زدند. براساس این نوع تفسیر، ضرورت دارد که فلسفهٔ بوناونتورا را مرحله‌ای از پیشرفت تومیسم بدانیم و نه فلسفه‌ای در توازی با آن و نامتجانس. معلوم است که موفقیت توماس نه در قبول ارسطو به‌جای آوگوستینوس یا افلاطون‌گرایی نوافلاطونی، بلکه بیشتر در تلفیق و ترکیب جریان‌های مختلف فلسفهٔ یونانی و فلسفهٔ اسلامی و یهودی، و نیز آرای اصیلی است که اندیشمندان مسیحی عرضه کرده‌اند. تلقی آدمی از فلسفهٔ قرون وسطای پیش از توماس، نه «آوگوستینوس‌گرایی» در مقابل ارسطوگرایی، بلکه مدرسی‌گری پیش از توماس یا مدرسی‌گری اوایل قرون وسطاست. به نظرم می‌رسد که این نوع تفسیر کاملاً منطقی باشد؛ بیشترین مزیت آن در این است که به این تصور تحریفی رهنمون

نمی‌شود که تومیسم صرف ارسطوگرایی است. حتی ممکن و منطقی است که تومیسم را، به جای ارسطوگراییِ افلاطونی شده، افلاطون‌گراییِ ارسطویی‌شده ببینیم. آنچه در باب وصف «ترکیبی» تومیسم و رابطهٔ آن با به‌طور کلی فلسفهٔ یونانی، و اسلامی، تا اختصاصاً ارسطوگرایی، گفته‌شده مؤید این نوع تفسیر است؛ تفسیری که باز مورد نظر آن چیزی است که در جلد اول این تاریخ فلسفه دربارهٔ مکمل بودن فلسفه‌های افلاطون و ارسطو گفته شد.

از سوی دیگر، اگر کسی منحصراً از این نوع تفسیر تبعیت کند، کاملاً در خطر عدم توجه به تنوع ارزشمند فلسفهٔ قرون وسطا و تفرّد فیلسوفان مختلف قرار دارد. روحیهٔ قدیس بوناونتورا نه عین روحیهٔ راجر بیکن و نه عین روحیهٔ قدیس توماس بود؛ و تاریخ‌دانان فرانسوی همچون پروفسور ژیلسون در توجه‌دادن و برجستگی‌بخشیدن به ویژگی‌های شخصی تک‌تک اندیشمندان خدمت بزرگی به من کرده‌اند. به همین «تفرّد» فیلسوفان قرون وسطا، با توجه به این حقیقت که اندیشمندان مسیحی از زمینهٔ کلامی مشترکی برخوردار بودند، بسیار خوشامد گفته شده، به‌طوری که اختلافات فلسفی آن‌ها در قلمرو بالنسبه محدودی مطرح شده‌اند؛ با این نتیجه‌گیری که شاید به نظر برسد فلسفهٔ قرون وسطا شامل مجموعه‌ای از مکررات در باب مطالب برجسته و مجموعه‌ای از اختلافات در باب مطالب بالنسبه غیرمهم است. اگر کسی صرفاً بگوید که بوناونتورا اشراق خاصی را مسلم می‌گیرد و توماس آن را رد می‌کند، اختلاف بین آن‌ها آن‌قدر جذبه ایجاد نمی‌کند که اگر نظریهٔ اشراق توماس در پیوند با تفکر کلی او باشد و اگر انکار هر اشراق خاصی از سوی توماس بر ضد زمینهٔ نظام کلی او باشد ایجاد می‌کند. اما نمی‌توان تفکر کلی بوناونتورا یا نظام کلی توماس را بدون برجسته‌کردن روحیهٔ خاص هر یک از دو اندیشمند توضیح داد. ممکن است کاملاً حقیقت داشته باشد که پروفسور ژیلسون، همان‌طور که قبلاً در این کتاب گفتم، در باب اختلافات بین بوناونتورا و توماس اغراق کرده باشد، و می‌توان فلسفهٔ بوناونتورا را مرحله‌ای از تکامل تومیسم دید و نه فلسفه‌ای مشابه یا متفاوت با آن؛ اما این هم برای انسان‌های مختلف شدنی است که از این‌که فلسفه چیست برداشت‌های متفاوتی داشته باشند، و اگر کسی دیدگاه توماسی را نپذیرد، احتمالاً میل او به این‌که بوناونتورا را یک توماس ناقص ببیند بیش از میل یک افلاطونی به این‌که افلاطون را یک ارسطوی ناقص ببیند نخواهد بود. تصور می‌کنم که

اصرار بر آن نوع تفسیری که پروفسور ژیلسون ارائه کرده است به اندازهٔ اصرار بر آن نوع تفسیر تک‌بعدی‌ای که آدمی به این عنوان که غیرمنطقی است آن را کنار می‌گذارد، یا برعکس، اصرار بر صفات و روحیات اندیشمندان مختلف و نادیده‌گرفتن تکامل کلی اندیشه به سوی ترکیبی کامل، خطاست. محدودیت دید مانع از ایجاد فهمی کامل است.

همچنین درحالی‌که شدنی است که پیشرفت فلسفهٔ قرون وسطا را پیشرفت به سوی ترکیب توماسی ببینیم و فلسفه‌های پیش از توماس را مراحل این پیشرفت تلقی کنیم، و درحالی‌که شدنی است که بیشتر روی ویژگی‌های فیلسوفان مختلف و خصایص شخصی اندیشمندان مختلف متمرکز شویم، این هم شدنی است که مسیرهای مختلف و کلی پیشرفت را ببینیم و به آن‌ها برجستگی خاصی ببخشیم. بدین‌ترتیب متمایزساختن انواع گوناگون «آوگوستینوس‌گرایی»، به‌جای راضی‌بودن به یک واژهٔ چندپهلو، شدنی است؛ برای مثال، متمایزساختن آوگوستینوس‌گراییِ مشخصاً فرانسیسیِ بوناونتورا از آوگوستینوس‌گرایی ارسطویی‌شدهٔ ریچارد میدلتونی یا آوگوستینوس‌گرایی ابن سینایی هانری گنتی و تا حدی دانز اسکوتوس. پیگیری در خصوص تأثیرات ابن سینا و ابن رشد و ابن‌جبیرول و در اندیشهٔ قرون وسطا، و تلاش بر طبقه‌بندی همانند آن، شدنی است. اصطلاحاتی مثل «آوگوستینوس‌گرایی ابن‌سینایی»[1]، «آوگوستینوس‌گرایی ابن جبیرولی»[2]، «ابن سیناگرایی لاتینی»[3]، که تاریخ‌دانان فرانسوی به‌کار برده‌اند، از همین‌روست. تحقیق در باب این‌گونه تأثیرات مطمئناً ارزشمند است، اما طبقه‌بندی‌ای را که حاصل چنین تحقیقی است نمی‌توان طبقه‌بندی تام و تمامی از فیلسوفان قرون وسطا به‌شمار آورد، زیرا اصرار بر تأثیر گذشتگان می‌تواند مشارکت‌های اصلی را محو کند؛ درحالی‌که طبقه‌بندی تا حد زیادی به این وابسته است که آدمی برحسب اتفاق کدامین مطالب فلسفهٔ فیلسوف را در ذهن داشته باشد تا فیلسوف را تحت تأثیر ابن سینا یا ابن‌رشد یا ابن جبیرول طبقه‌بندی کند.

همین‌طور می‌توان پیشرفت فلسفهٔ قرون وسطا را در نسبت با رابطهٔ اندیشهٔ مسیحی با «انسان‌گرایی»، یعنی به‌طور کلی اندیشه و فرهنگ و دانش یونانی، تلقی کرد. بنابراین اگر

---

1. *augustinisme avicennisant* 2. *augustinisme avicebronisant*
3. *avicennisme latin*

قدیس پتروس دامیانوس نمایندهٔ گرایش سلبی به انسان‌گرایی باشد، قدیس آلبرتوس کبیر و راجر بیکن گرایش ایجابی را به نمایش گذاشتند؛ درحالی‌که از منظر سیاسیْ تومیسم هماهنگی طبیعی و انسانی با فراطبیعی را که در نظریهٔ مشخصاً سیاسی ژیل رُمی مفقود است به نمایش می‌گذارد. همچنین ممکن است گفته شود که قدیس توماس، به‌واسطهٔ سهم بیشتری که، در مقایسه با برخی از پیشینیان و معاصرانش، به فعالیت انسانی در مقام شناخت و عمل می‌دهد، گرایش انسان‌گرایانه را به نمایش می‌گذارد.

خلاصه، فلسفهٔ قرون وسطا را می‌توان از چند جنبه موردنظر قرار داد؛ جنبه‌هایی که هر یک از آن‌ها توجیه خود را دارد، و اگر کسی بناست که در باب آن به دیدگاه کاملی دست یابد آن را باید این‌گونه مورد نظر قرار دهد. اما هر گونه بحث وسیع‌تری در باب کل فلسفهٔ قرون وسطا باید تا نتیجه‌گیری جلد بعدی کتاب، آن‌گاه که فلسفهٔ قرن چهاردهم مورد بحث قرار می‌گیرد، به تأخیر افتد. در جلد حاضر ترکیب بزرگ قدیس توماس بالطبع و بالواقع از جایگاه مرکزی برخوردار است؛ هرچند همان‌طور که دیدیم فلسفهٔ قرون وسطا و فلسفهٔ قدیس توماس مترادف با هم نیستند. قرن سیزدهم قرن اندیشهٔ نظری بود و این قرن سرشار از اندیشمندان نظری بود؛ قرن اندیشمندان اصیلی بود که، باوجوداین، اندیشهٔ آن‌ها در قالب سنت‌های جزمی مدرسه‌های فلسفی متصلب نشده بود. گرچه اندیشمندان بزرگ قرن سیزدهم در آموزه‌های فلسفی خود با یکدیگر اختلاف دارند و یکدیگر را مورد نقد قرار می‌دهند، این کار آن‌ها در بستر اصول عموماً پذیرفته‌شدهٔ مابعدالطبیعی است. باید بین نقادی در مورد به‌کارگیری اصول پذیرفته‌شدهٔ مابعدالطبیعی و نقادی خود مبانی نظام‌های مابعدالطبیعی فرق گذاشت. نقادی اولی، معمول همهٔ اندیشمندان نظری بزرگ قرون وسطا بود، اما نقادی دومی، تا قرن چهاردهم به ظهور نرسید. این جلد را با بررسی دانز اسکوتوس، که از نظر زمانی در محل اتصال قرن‌های سیزدهم و چهاردهم قرار دارد، به پایان برده‌ام؛ اما حتی اگر کسی بتواند در فلسفهٔ او آغازهای ضعیف روحیهٔ نقادی افراطی‌تری را بیابد که مشخصهٔ نهضت اوکامی قرن چهاردهم شد، نقادی او از معاصران و پیشینیانش مستلزم انکار اصول عموماً پذیرفته‌شدهٔ مابعدالطبیعی در قرن سیزدهم نیست. ما با نگاه به قرون وسطا شاید مایل باشیم که در نظام اسکوتوس پل بین این دو قرن را ببینیم ــ بین قرن توماس و قرن اوکام ــ اما خود اوکام مطمئناً در اسکوتوس خویشاوندی زیادی ندید و تصور می‌کنم که حتی اگر

فلسفهٔ اسکوتوس راهی را برای نقادی افراطی‌تری فراهم نکرده باشد باید نظام او را پایان ترکیب نظری بزرگ قرون وسطا تلقی کرد. گمان می‌کنم نمی‌توان انکار کرد که برخی عقاید اسکوتوس در باب علم‌النفس عقلانی و الهیات طبیعی و اخلاق، گویی، مشتاقانه منتظر نقد اوکامی از مابعدالطبیعه و دیدگاه خاص اوکامی در باب ماهیت قانون اخلاقی‌اند، اما اگر خود فلسفهٔ اسکوتوس، بدون ارجاع آن به آینده‌ای که ما می‌شناسیم ولی او نمی‌شناخت، مورد بررسی قرار گیرد، مجبوریم تصدیق کنیم که نظامی مابعدالطبیعی همسنگ همهٔ نظام‌های بزرگ قرن سیزدهم بود. از همین‌روست که به نظرم رسید محل اسکوتوس در همین جلد است تا در جلد بعدی. امیدوارم که در جلد بعد به فلسفهٔ قرن چهاردهم و فلسفه‌های رنسانس و تجدید حیات مدرسی‌گری در قرن‌های پانزدهم و شانزدهم بپردازم.

عناوین فلاسفهٔ قرون وسطا، مندرج در این مجلد

RHABANUS MAURUS:	Praeceptor Germaniae.
ABELARD:	Peripateticus Palatinus.
ALAN OF LILLE:	Doctor universalis.
AVERROES:	Commentator.
ALEXANDER OF HALES:	Doctor irrefragibilis.
ST. BONAVENTURE:	Doctor seraphicus.
ST. ALBERT THE GREAT:	Doctor universalis.
ST. THOMAS AQUINAS:	Doctor angelicus and Doctor communis.
ROGER BACON:	Doctor mirabilis.
RICHARD OF MIDDLETON:	Doctor solidus.
RAYMOND LULL:	Doctor illuminatus.
GILES OF ROME:	Doctor fundatissimus.
HENRY OF GHENT:	Doctor solemnis.
DUNS SCOTUS:	Doctor subtilis.

واژه‌نامه

فارسی ـ انگلیسی / لاتینی

آبای کلیسا
patristic period

آدمی در این جهان در جست‌وجوی چه چیز دیگری می‌تواند باشد
et quid potest homo plus petere in hac vita

آزادی اراده
libertas arbitrii

آزادی اندیشه و بیان
libertas consilii et complacilti

آفرینش از ازل
creatio ab aeterno

آفرینش‌شناسی
cosmogony

آنچه به‌واسطهٔ آن هست
ex quo est

آنچه هست
quod est / quod sit

آوگوستینوس‌گرایی ابن جبیرولی
augustinisme avicebronisant

آوگوستینوس‌گرایی ابن سینایی
augustinisme avicennisant

آیا وجود خدا بدیهی شناخته می‌شود
utrum Deum esse sit per se notum

آیا هست
an sit

آینه
speculum

آیین آریوسی
arianism

اَبَرانسان
superman

ابله
insipiens

ابن‌سیناگرایی لاتینی
avicennisme latin

اب، ابوّت
pater, paternitas

اتحاد فوق‌طبیعی
supernatural union

اجزای ذاتیه
essential parts

اجماع عام
universal consent

احد
the one

احد یا خیر
one or good

احساس متعلق بدن نیست؛ متعلق نفس است از طریق بدن
sentire non est corporls sed animae per corpus

اختیار یا ارادهٔ آزاد
free will

اراده voluntus
ارادهٔ آزاد liberum arbitrium
ارتسام consecration
ارثی‌انگاری نفس traducianism
از جانب خداوند ex parte Dei
از جانب مخلوقات ex parte creaturae
از جهت [طرف] ماده ex parte materiae
از حیث علت وجودی in ratione essendi
از حیث ماهیت secundum quid
از راه طبیعت محض ex puris naturalibus
از راه فعل معین تأمل
per quandam reflexionem
از راه نسبت با دیگری
per attributionem ad illud
از سر طمع ex cupiditate
از سر فسق ex libidine
از طرف بعد [انتها] ex parte post
از طرف قبل [ابتدا] ex parte ante
از طرف مدرَک a parte cognitorum
از طرف مُدرِک a parte cognoscentis
از عدم de nihilo / ex nihilo
از عدم در شأن ماده
ex nihilo tamquam materia
از قضا به مسلم گرفتن کثرت نیاز است
hic enim est necessitas ponendi plura
از لحاظ تأخر es parte post
از لحاظ تقدم ex parte ante
از نیست به هست ex nihilo in aliquid
استاد magister
استعدادها dispositiones
استقرا induction
اسقفی episcopal
اسماء الهی divine names
اسم کلی nomen universale
اشتباه می‌کنم پس هستم si fallor sum
اشخاص الهی divine persons
اشراق illumination
اصالت تسمیه nominalism
اصالت ماده و صورت hylomorphism
اصول principia
اصول الهیات institutio theologica
اعترافات confessions
اعتقاد افراطی به وجود عینی کلیات
hyperrealist view of universals
اعراض accidents
اعیان ثابته rationes
افعال officia
افعال انسانی
actiones hominis / actiones humanae
افلاک spheres
اقتداری مستقیم potestas directa
اقناعی محتمل persuasiones probabiles
اقنوم hypostasis
الاهیت divinitas
الواحد بالذات per se unum
الوهیت deitas
اله deus
الهیات theologia
الهیات به معنی اخص second theology
الهیات جزمی dogmatic
الهیات رمزی symbolical theology
الهیات سلبی یا تنزیهی negative theology
الهیات طبیعی natural theology
الهیات عرفانی mystical theology
الهیات مسیحی theologia christiana
الهی‌دانان theologians
امر aliquid / fiat
امکان وجود posse esse

فارسی	انگلیسی / لاتینی
امور آشفته بدون آشفتگی	actus confusos inconfuse
انتزاع	abstraction
انتزاع ذهن	mentis alienatio
انتزاعی	abstract
انتشار مکانی	local oliffusion
انتقال‌دهنده	transmitter
انحطاط	decline
اندام‌وار	organic
اندیشه	vorstellung
اندیشه‌زایی	ideogenetic
انسان در جست‌وجوی خدا	homo quaerens Deum
انسان سالک	homo viator
انفعال	pati
انواع کلی	species universalis
انواع معقولات	species intelligibiles
انواع مفردها	species singulares
إنّیت	hoc aliquid
اوج تلاش فکری	ne plus ultra
اوج محبت	apex affectus
اولین قسمت	pars prima
اهریمن	ahriman
ایمان	faith
ایمان اصیل	fide orthodoxa
ایمان‌باورانه	fideistic
ایمان در جست‌وجوی عقل	fides quaerens intellectum
ایمان می‌آورم تا بفهمم	credo ut intelligam
این کاملاً غلط است که وجود به غیر از ذات است	simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia
اینی (هٰذیّت شیء)	thisness
با تأمل و تخیل	per reflexionem ad phantasma
بارقهٔ وجدان	synderesis scintilla
بازخرید	redemption
بازگشت	restoration
بازگشت به علل	reditus in causas
با قدرت طبیعی	ex natura potentiae
بالاتحاد	unitive
بالذات	per se
بالعرض	per accidens
بالغیر	ab alio / per aliud
بالفعل	de facto
بالفعل می‌شوند	educuntur in actum
بالماهیه (ماهیتاً)	essentialiter
با واسطهٔ مخلوقات عاقل	mediante cratura rationali
بت‌پرست	idolater
بخشندهٔ صورت‌ها	dator formarum
بدعتگذاران	adversus heareses
بدیهی	magis expresse
بذر	semia
بذرگاهی	seminarium
براهین پنجگانه	via quarta
برای کمال کل	propter perfectionem totius
برای و به سبب نفس است	propter animam
برگردانندهٔ شیء به ذات خویش	obiectum in se ducens
برنامهٔ آموزشی	curriculum
برنامهٔ رستگاری	economy of salvation
برهان تشنیعی / برهان له یا علیه عقیدهٔ یک شخص	argumentum ad hominem
برهان وجودی	ontological argument
بسیار دور	magis de loginquo
بسیط	simpliciter

بصیرت cognitio visionis
بعد از عدم post nihilum
بعدی sequenti
بنا به ذات secundum quid
بنا به رؤیت cognitio visionis
بنا به فرض ex hypothesi / ex suppositione
بنا به مفهوم اسما propter nominis rationes
بنا به وجه معناداری
propter significandi modum
بنفسه a se / sui generis
بهترین تفسیر مقدور in meliorem partem
به تمام معنا
per excellentiam / sub propria ratione / par excellence
بهجت beatitude
بهجت‌انگیز beatific vision
بهجت واقعی true beatitude
به چیزهایی زیبا گفته می‌شود که به نظر لذتبخش باشند pulchra dicuntur quae visa placent
به حد اعلا eminentius
به خاطر خدا propter deum
به خاطر ناتوانی‌ها ex infirmitate
بهره‌مندی‌ها participations
به سبب ادراک شدن کثیرند
plures secundum rationem intelligendi
به سبب تنوع اعراض propter accidentium
به سبب شرافت propter dignitatem
به سبب نقص توجه ما
propter defectum considerationis ex parte nostra
به صورت خارجی ad extra
به طور اشتراکی per participationem
به طور بدیهی per se notum
به طور بدیهی معلوم بالذات
per se nota secundum se / per se notum secundum se
به طور بدیهی معلوم برای ما
per se notum quoad nos
به طور خاص in ratione propria
به طور ذاتی per naturam
به طور عام in ratione communi
به طور فرعی secundum quid
به عنوان متعلق میل و عشق
ut desideratum et amatum
به لفظ مشهور quo dicuntur
به مثابه حرکت‌دهنده و تبدیل‌کنندهٔ شیء به چیز دیگر
ut obiectum movens et in aliud ducens
به معنای خاص الهیاتی proprie theologice
به نحو قیاسی secundum analogiam
به نحوی مبهم ex parte et in aenigmate
به نحوی در یک وجه متشابه
quasi consimili modo
به‌نحوی در یک وجه متشابه با یکدیگر نسبت دارند، همان‌طور که سه شخص در الوهیت با یکدیگر نسبت دارند
quasi consimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis
به واسطهٔ فصل‌های محصّل
per affirmativas differentias
به واسطهٔ فراتر بودن ut causam
به واسطهٔ نفی et per excessum
به وجه بهتر in meliorem partem
به وجه عالی‌تر/ secundum modum altiorem / modo eminentiori
بیرون از خدا extra deum
بیرونی external

بیهوده frustra
بی‌هیچ واسطه absque ullo alio medio
پا به پای هم pari passu
پاسخگو responens
پاسخ من این است respondeo dicendum
پدر آسمانی seraphic father
پدر ابدی aeterni patris
پذیرفتنی credibilia
پس آنچه در واقعیت وجود دارد باید بزرگ‌تر از آن چیزی باشد که فقط در عقل وجود دارد
majus igitur cogitabile est, quod est in re quam quod est tantum in intellectu
پسر filius
پیدایش genesis
پیرامون الوهیت outlines of divinity
پیشوایان امت partiarchs
پیوریتانیسم puritanism
تأثیر از دور actio in distans
تأسیسات institutiones
تأله dificatio
تأمل روحانی در امور الهی
aliqua contemplatio divinorum
تبدّل جوهری transubstantiation
تبدیل به تخیل conversio ad phantasma
تبدیل به صورت قوهٔ تخیل
conversio ad phantasma
تبدیل به صور خیالی conversio ad phantasma
تبدیل شدن به صورت‌های قوهٔ تخیل
convertendo se ad phantasmata
تثلیث مقدس blessed trinity
تجربه‌گرایی empiricism
تجسد incarnation
تجسم imitation
تحت‌السماوی infra-celestial
تحت‌القمر infra-lunar
تحت مفهوم خیر sub ratione boni
تخیل imaginatio (phantasia)
ترجمانی translative
ترکیب compostium
ترکیب سازنده constructive synthesis
ترکیب مادی صوری hylomorphic
ترکیبی synthetic
تشابه analogy
تشابه تناسب convenientia proportionalitatis
تشابه نسبت convenietia proportionis
تشبیه / تشبیهاً analogically
تصاویر imagines
تصاویر ذهنی species
تصویر خدا imago Dei
تطبیق سخن و شیء
adaequatio sermonis et rei
تطبیق عینیت با ذهنیت
adaequatio rei ad intellectum
تعلیم و تربیت didascalion
تغییرپذیری vertibilitas
تغییر موضوع mutatio materiae
تفتیش عقاید inquisition
تفرّد individuation
تقدیرات praedestivationes
تقدیس consecration
تقریباً virtute
تکالیف officiis
تک‌جوهرباوری monism
تک‌جوهرگرا monist
تک‌جوهری monistic
تک‌جوهری وحدت وجودی
pantheistic monism
تکذیبیه retractiones

تک‌طبیعت‌گرا monophysite
تک‌نفس‌انگارانه monopsychistic
تک‌نفس‌باوری monopsychism
تمایز شخصی discretio personalis
تمایز صوری واقعی
distinctio formalis a parte rei
تمایز فردی discretio individualis
تمایز ذهنی با مبدأ عینی
distinctio rationis cum fundamenta in re
تمهیدات انجیلی praeparatio evangelica
تناسب proportionalis
تناسب امور، دادن به هر کس آنچه از آن اوست
rerum convenientia tribuens unicuique quod suum est
تناسخ reincarnation
تناظر معکوس analogia oppositorum
تناقض contradiction
تناقض در عبارت‌ها oppositio in adiecto
تواطؤ وجود univocal being
ثنویت dualism / duality
جامع‌نگر integralist
جامع‌ها summas
جامعهٔ کامل communitas perfecta
جبر منطقی logical algebra
جدل demonstratio / dialectici
جدلی‌ها dialecticians
جرح و تعدیل potest colorari
جسم روحانی corpus spirituale
جسم یگانه‌ای corpus sui generis
جُمَل sentences
جملات sententiae
جمهوری republic
جنس genera / genus
جوانب aspectus
جواهر substantiae
جواهر جسمانی coporeal substances
جوهر substance
جوهر (اوسیا) osia
جوهر مفارق partito substantialis
جهان‌بینی weltanschauung
جهان (کل) universita
جهان‌گرایی universalism
جهت عمل خیر ad bene agendum
چشم تأمل oculus contemplationis
چشم خیال oculus imaginationis
چشم عقل oculus rationis
چشم هوش oculus intelligentiae
چنان‌که ممثّل شبیه به مثال است
sicut exemplatum assimilatur exemplari
چون که موجود متحرک به موجود نامتحرک تحویل می‌شود
quia mobile reducitur ad immobile
چهارگانه (دروس چهارگانه) quadrivium
چیز بالفعل hoc aliquid in actu
چیزهای میانی دیگر inter alia
چیستی quid sit / quidditas
حالت آشفتگی chaos
حجاب جهل cloud of unknowing
حجت اصلی ratio principalis
حجیت authority
حد و ماهیّت ratio
حدیث نفس soliloquia
حرکت آنی impetus
حرکت آنی یا تکانه‌ای impulsus
حرکت قسری unnatural motion
حس مشترک sensus commuins
حسی sensation
حصّه participation

فارسی	English / Latin
حقیقت جامع	veritas summa
حکم	diiudicatio
حکمت	wisdom
حکمت الهی	metaphysics
حکمت طبیعی	natural philosophy
حکم نسبی	comparative judgement
حکومت دینی	theocracy
حمل قیاسی	analogical predication
حیات بی‌پایان توأم با وجود کامل مطلق	interminabilis vita simul perfecte tota existens
حیات قدسی	blessed life
خالص مرئی	in perspicuo puro
خدا ابتدا در حس بود	quod Deus prius fuerit in sensu
خداوندا، بگذار تو را بشناسم [تویی که مرا می‌شناسی] تا خودم را بشناسم	noverim me, noverim te
خداوند متعال	maxime ens
خدای فراتر از ما	supra nos
خدای کل در کل	deus omnia in omnibus
خدای متعال	the ultimate godhead
خدای واحد	unam sanctam
خدایی که هم متعالی و هم کامن است	at once transcendent and immanent
خطابه	pars probabilis
خلعت‌پوشان	investiture
خلقت‌باوری	creationism
خلق عالم از عدم	creation out of nothing
خلود نفس	immortalitate animae
خلود نفس، نامیرایی	immortality
خود	self
خودبنیاد	self-grounded
خودتکثیری	self-multiplication
خود خالق	creator ipse
خیالات	apprehensio
خیر	good
خیر الهی	divine goodness
خیر تحت مفهوم عام خیر	bonum sub communi ratione boni
خیر	bonum / goodness
خیر عمومی	bonum commune
خیر فرجامین	bonum ultimum
خیر مطلق	summum bonum
خیریت	bonum / goodness
دارای علت خارجی	extra causam suam
دارای قابلیت کسب خدا	capax Dei
داروینی	darwinian
در باب گناهان	ratione peccati
دربارهٔ مشیت الهی	de ordine
دربارهٔ نفس	on the soul
دربرگیرندهٔ میانه‌روی	in medio consistit
در خارج	ad extra
در خصوص وجود	in ratione entis
در زمان حال	praesenter
در زمان حال بودن	praesentialitas
در کثرت	in re
در نتیجه، البته در قضایا، فرض بر اعتبار است	in sequenti, scilicet in theorematibus, ponentur credibilia
در واقع	in re
در وجه ثانوی	secundum quid
در وضع کنونی خود به سبب گناه	pro statu isto forte ex peccato
درون‌بودی	interiority
درون‌ماندگار	indwelling
درونی	intensive
دسترس‌ناپذیر	inaccessibilis

دستگاه پاپی papacy
دکارتی‌ها descartes
دلایل ضروری necessary reason
دلیلی درست recta ratio
دمیورگوس demiurge
دورهٔ جدید modern period
دورهٔ مقدماتی prepavatory
ده فرمان decalogue
دیدهٔ بصیرت oculus contemplationis
دین وحیانی revealed religion
دیوان (دیوها) demons
ذات essentia
ذات الهی God head
ذات انضمامی quidditas rei
ذات پسین post-essentia
ذات دوم secunda essentia
ذات intelligit
ذات متعالی suprema nature
ذات‌های خالص in puris naturalibus
ذهنیت subjectivity
رئیس دیر atheleny
راهبان regulars
راه‌حل معجزه‌گر solutio mirabilis
راه سلبی via negative
رحمت grace
رحمت بلاعوض gratuitous mercy
رسالت vocation
رساله‌ها و مراجع مقدس summae ac sanctae auctoritatis
رستگاری salvation
رسولان apostles
رطوبت ریشه‌ای humiditas radicalis
رنسانس کارولنژی carolingian renaissance
روح spiritus
روح‌القدس Holy Spirit
روحانیت sancti
روحانیون spirituals
روح حیات spiraculum vitae
روح حیات‌بخش بدن spiraculum vitae corporis
روح کیهانی cosmic spirit
روگرفت imitation
رومیان romans
رؤیت بهجت‌آمیز (الهی) beatific vision
رهایی redemption
رهبانی monastic
زمانمند temporal
زیاد multa
زیبای فوق‌ذاتی super-essential beautiful
زیرا هیچ تشابهی در واقعیت با یکدیگر ندارند sunt primo diversa in realitate quia in nulla realitate conveniunt
زیرلایه substrate
زیرنهاد مشترک common substrate
ساختارهای مفهومی conceptualist constructions
سایهٔ خدا umbra Dei
سخن [معرفت] حکمی sermo sapientiae
سخن [معرفت] علمی sermo scientiae
سرچشمهٔ حکمت fount of wisdom
سرنمون exemplar
سعادت beatitudo / happiness
سعادت‌گرا eudaemonist
سعادت‌گرایانه eudaemonistic
سفسطه pars sophistica
سکان ملأاعلی pleroma
سلسله‌مراتب آسمانی celestial hierarchy
سوفیست sophist

سه شخص در یک ذات
three persons in one nature

سه‌گانگی در یگانگی — triune

سه‌گانه‌پرستی — tritheism

سه‌گانه (دروس سه‌گانه) — trivium

سیر صعودی تا بی‌نهایت غیرممکن است
Infinitas autem est impossibilis in ascendendo

شاگرد — discipulus

شباهت — approximation

شباهت از حیث معنا
similitudo secundum univocationem

شباهت اقنومی — similitudo hypostatica

شباهت [بنا به] اشتراک معنوی یا [بنا بر] بهره‌مندی
similitudo univocationis sive participationis

شباهت [بنا به] تقلید و تظاهر
similitudo imitationis et expressionis

شباهت بنا به مناسبت نظم
similitudo per convenientiam ordinis

شباهت به واسطهٔ بهره‌مندی ذاتی کلی
similitudo per participation em alicuius naturae universalis

شباهت بیانگر — similitudo expressiva

شباهت در ذات به واسطهٔ مناسب در همهٔ وجوه
similitudo per convenientiam omni modam in natura

شبه‌فطری — quasi innata

شبیه به هم — similis

شخصگانه — persona

شخص‌گرایانه — personalist

شخصی که اداره می‌کند
gerit personam

شر — evil

شرّ اخلاقی — malum culpae

شرکت‌پذیر خارجی — ad extra

شریعت — the law

شعایر دینی — sacraments

شکوفایی — floreat

شمایل‌شکنان — iconoclasts

شناخت‌شناسی — epistemology

شناخت ضمنی — implicit knowledge

شناخت عادی — cognito habitu

شناخت واقعی — cognito acto

شیاطین — devil

شیء — res

شیء حقیقی — res secundum veritatem

شیء مجازی — res secundum opinionem

صانع — maker / demiurge

صدور — emanatio / procession

صفات — passiones

صفات مبدله — passiones convertibiles

صفات منفصله — passiones disiunctae

صفات وجود — passiones entis

صواب تأثیر — rectitudo affectionis

صوابی که فقط قابل ادراک با ذهن باشد
rectitudo sola mente perceptibilis

صوادر — emanations

صورت — form

صورت جسمانی — forma corporeitatis

صورت ذاتی — forma essendi

صورت غایی — formae ultimae

صورت قائم بالذات — forma per se subsistens

صورت کلی — forma universalis

صورت متقوّم — forma subsistens

صورت مثالی / مثل نوعی — exemplar ideas

صورت مخفی — latitatio formarum

صورت نوعیه specific form
صورت و کمال کل اجسام
species et perfectio corporum omnium
صورت‌های جسمانی forma corporeitatis
صورت‌های جوهری substantial forms
صورت‌های خیالی phantasmata
صور جوهری formae substantiales
صور حسیّهٔ تیره obtenebratae
صور ذاتی formae nativae
صور طبیعی fromae native
صور نهفته‌ای latitatio formarum
صور هیولانی forma corporeitatis
صوریّت formalitates
ضدیت با قدسی‌مآبی کشیشان
anti-sacerdotalism
ضدیت با کلیسای کاتولیک رومی
anti-romanism
ضرورت طبیعت necessitate naturae
ضرورت طبیعی necessitas naturalis
ضرورت عقلی rationibus necessariis
ضروری‌الوجود ens necessarium / necessary
ضمیمه supplementum
طبق ارادهٔ خدا sed ad nutum
طبیعتاً خوب naturaliter bonus
طبیعتاً و نه به لطف (الهی)
natura et non per gratiam
طبیعت طبیعت‌بخش natura naturans
طبیعت طبیعت‌پذیر natura naturata
طبیعت واحد one nature
طبیعیات physics
طبیعی‌دان physicus
طرحی نو prudemment nouvelle
طریق سلبی via negativa
طریق قوی potissimus modus
طریق واضح‌تر via manifestior
ظلمت الهی divine darkness
عادت به بهشت habitus gloriae
عارض از خارج adveniens extra
عارفان mystics
عالمان scientes
عالی par excellence
عامل (قوهٔ فعال) agent
عبارت perihermeneias
عهد عتیق Old Testament
عدالت aequitas
عدم ex nihilo / nihil
عدم دخالت دولت laissez-faire
عدم مطلق de omnini nihilo
عدم وساطت immediacy
عدمی privation
عرفان mysticism
عشق eros
عصر سیمین silver age
عقاید credibilia
عقل intellectus / intelligence
reason / wisdom
عقل ادنی ratio inferior
عقل ازلی ratio aeterna
عقل است که کلیت را در اشیا پدید می‌آورد
intellectus est qui facit universalitatem in rebus
عقل اعلیٰ ratio superior
عقل جزئی ratio
عقل زبرین ratio superior
عقل زیرین ratio inferior
عقل عالی higher reason
عقل فاعل intellectus agens
عقل فعال active intellect

عقل فی‌نفسه wisdom-in-itself
عقل کل فعال intellectus universaliter agens
عقل کلی intellectus
عقل‌گرا rationalist
عقل محض pure reason
عقل مستفاد acquired intellect
عقل نظری speculative reason
عقل نوعی species intelligibilis
عقل intellect
عقل هیولانی intellectus materialis
عقول rationes
عقول ازلی rationes aeternae
عقول اشیا rationes rerum
عقول بذری rationes seminales
عقول سرمدی rationibus aeternis
عقول مجرده seperate intelligences
علت مبقیه cause of confinued existence
علت معلول caused cause
علت نامعلول un caused cause
(علل) کاملاً مشترک در ازلیت
omnino coaternoe causes
علل نخستین primordal causes
علل نوعی exemplary causes
علم النفس psychology
علم پیشین foreknowledge
علم تفسیر exegesis
علم واقع scientiae reales
علوم غیردینی profane science
علوم نازل scientiae adulterinae
علیت مطلق omni-causality
عمل‌پذیر patient
عملِ تنظیم‌کننده regulative action
عموماً plerumque
عنصر مرطوب humid element

عید جسد corpus christi
عین ثابت ration
عین حیثیت mutability
عین وجود ipsum esse
غایت finis / telos
غایت‌الغایات last end
غلاطیان galatians
غلامان servite
غنوصیت gnosticism
غیرراهبان seculars
غیرطبیعی praeter naturam
غیرفعال inactive
غیرقابل تقسیم indivisible
غیرممتد unextended
فاعل خارجی ad extra
فاهمه intelligentia
فدیه redemption
فراتر از جایگاهش extra statum viae
فراتر از طبیعت praeter naturam
فراتر از عقل supra rationem
فراواقع‌گرایی ultra-realism
فرسیت فقط فرسیت است
equinitas est tantum equinitas
فرقهٔ پیکار picard
فرقهٔ فقرای کوچک order of friars minor
فرقهٔ واعظان order of preachers
فرهنگ الهیات dictionnaire de theologie
فساد به واسطهٔ عرض corruptio per accidens
فصل difference
فصل قریب specific difference
فضل اعلا primum eminens
فضیلت ضمیمه virtus annexa
فطری‌انگاری innatism
فعل act / facere / operari

فعل اختیاری free act
فعل بَحت actus purus
فعل محض quod verbum
فعلیت عالی actualem eminentiam
فقدان per privationem
فکر مطلق summum cogitabile
فلسفهٔ مَدرَسی scholasticism
فلک sphere
فلک اقصی firmament
فن احتجاج ratio disserendi
فن تلفیق ars combinatoria
فن جدل dialectica
فنون ناآزادگان illiberal arts
فوق‌ذاتی ـ فوق‌جوهری super-essential
فهم‌پذیری incomperhensibility
فهمیدن شایسته intelligere proprie
فیض fluxus
فیضان بنفسه diffusivum sui
قائم به ذات self-dependent
قابل فهم برای خود self-luminous
قابل وحی le révélable
قابلیت ابقای صواب به خاطر خود آن
potestas servandi rectitudinem propter se
قانون (اختیارات) امپراتور lex regina
قانون الهی ordo ad deum
قانون طبیعی lex naturalis
قانون مخلوقات ordo ad creturam
قبل از کثرت ante rem
قدرت من عشق من است
pondus meum amor meus
قدرت نامتناهی potentia infinita
قدم eternity
قدیم و بنفسه from itself
قرون وسطا middle ages
قرینه correlative
قصد اول intentio prima
قصد ثانوی intentio secunda
قلب‌الذهن apex mentis
قلمرو الوهیت emanationism
قوام ذاتی aseity
قوانین اخلاق regulae honestatis
قوای حسّاسه sensualitas
قوه potentia
قوه‌ای ذهنی potentia subjectiva
قوه‌ای عینی potentia objectiva
قوه‌ای مختار potentia libera
قوهٔ ارزیابی vis aestimativa
قوهٔ ارزیابی طبیعی vis aestimativa naturalis
قوهٔ تفکر vis cogitativa
قوهٔ حسی vis sensitiva
قوهٔ طبیعی potentia naturalis
قوهٔ عقلی vis intellectiva
قوهٔ فرمانبرداری potentia obedientialis
قوهٔ ماده potentia materiae
قوهٔ منفعل patient
قوهٔ نباتی vis vegetativa
قوّیت potentiality
قیاس deduction
قیاس ذوحدّین dilemma
کائن تشخص entitas individualis
کاتولیک catholique
کارشناس کتاب جمل
baccalaureus Sententiarius
کارشناس کتاب مقدس baccalaureus Biblicus
کاملان (انسان‌های کامل) perfecti
کشیشان priests
کلام speech
کلام و متکلم the word and the speaker

کل اندر کل	omnia in omnibus
کل در کل	all in all
کلمه	word
کلمهٔ خلاق	creative word
کلمةالله	word of God / Divine logos
کلیات بعد از کثرت	universale post rem
کلیات در کثرت	universale in re
کلیات فن	ars generalis
کلیات قبل از کثرت	universale ante rem
کلی ذهنی	universale in mente
کلی لفظ (کلمه) است	universale est vox
کلی لفظی	universale in voce
کلی معقول	intellectus universalis
کلی معنی (کلمه) است	universal est sermo
کمال	perfection
کمال مطلق	perfectissimum
کنیز الهیات	ancilla theologiae
کیهان	cosmos
گذر	transitus
گفت‌وگوی با خود	monologium
گفت‌وگوی با غیر	proslogium
گل‌ریزان	defleure
گناه نخستین	original sin
گنوسیگری	gnosticism
گنوسیه	gnosticism
گویی از آغاز	tamquam expriori
لبریزی	overflowing
لطف	grace
لفظ	vox
لفظ صرف	flatus vocis
لنفسه	of inself / per se
لوح سفید	tabula rasa
لوح نانوشته	tabula nuda
لوگوس	logos

مابعدالطبیعه	metaphysics
مابعد منطق	metalogicus
ماده اولی	prime matter
ماده‌ای بی‌شکل یا فاقد صورت	formless matter
ماده‌ای ناویژه‌تر	grosser matter
مادهٔ کلی	materia universalis
مادهٔ محض	unqualified matter
مادهٔ نخستین	materia prima
ماسوی الله	objects other than God
ماقبل وجود	pre–existence
مانعةالجمع	mutually exclusive
ماهیت	rutio
مباحث فلسفی	philosophumena
مباحثهٔ عمومی	de quolibet
مباحثهٔ معمولی	disputatio ordinaria
مبادی	principia
مبدئی	principium
مبدأ امکان محض	principium pure possibile
مبدأ اول	primum principium
مبدأ اولیه	primary principle
مبدأ تفرد	principle of individuation
مبدأ فردیت مادهٔ متعین به طور کمّی	materia signata quantitate
مبدأ نهایی	ultimate principle
متجددان	moderni
متفاوت	differre
متکلم	theologian
مثال	exemplar
مثال‌آفرینانه در مقابل اعتقاد به وجود پیشینی و فطری مثال‌ها	ideogenetically
مثال‌المثل	idea of ideas
مثال‌باوری	exemplarism
مثال به ممثّل	exemplaris ad exemplatum
مثال هنجارین	normative idea

مُثُل ideas

مُثُل بنا به ذات واحدند
ideae sunt unum secundum rem

مثلث خدا triune god

مثل کنیز ارباب velut ancilla dominae

مُثُل مجرد immaterial ideas

مُثُل نوعی formae exemplares

مجازات malum poenae

مجازی transtative

مجتهد ملکوتی seraphic doctor

مجتهد همگان common doctor

محتوای مطلق absolute content

محرک mover

محرک اول منشأ حرکت نامتناهی است، پس باید صاحب قدرت نامتناهی باشد
primum movet motu infinito, ergo habet potentiam infinitam

محرک کافی motor sufficiens

محرک نامتحرک unmoved mover

محصَّل positive

محض unvarnished

محمولات praedicabilia

مخالفان objectors

مخالف عقل contra rationem

مخیله phantasmata

مدافع apologist / defendant

مدرسه‌ای studium generale

مدرسهٔ دربار پاپ studium Curiae

مَدرَسی scholastic

مراتب جوهری essentialiter ordinata

مراتب عرضی accidentaliter ordinata

مرجعیت authority

مرکب compositum

مساوی فسق و فجور دانست
iren agai the heresies

مسبَب effectibile

مسبب اول primum effectivum

مستفیض participated light

مسیح‌شناسی Christology

مسیحی راست‌کیش orthodox

مشائیان peripatetici

مشارکت per participationem

مشرب اوکامی ockamism

مشرک pagan

مشیت Providence

مصادره به مطلوب petitio principii

مضاف excessum

مضافٌ‌الیه excedens

مطابقت شیء [عین] با عقل
adaequatio rei et intellectus

مطابقت عین با ذهن
adaequatio rei et intellectus

مطلق ultimate

مطلق‌گرایی absolutism

معترضان opponentes

معرفت gnosis / knowledge

معرفت تأثیرکننده cognitio approbationis

معرفت ثبوتی positive knowledge

معرفت عقلی cognitio intelligentiae

معرفتی از خدا aliqualis cognitio Dei

معرفت یقینی cognitio certitudinalis

معقولات intelligibilia

معقول بالفعل intelligibile actu

معقولیت reasonableness

معلم کبیر doctor mirabilis

معلول خود self-caused

معنی sermo

مفارق seperate from sensible objects
مفهوم فطری species innata
مفهوم‌گرایانه conceptualist
مقدار نامتناهی در عمل در مورد موجوداتی ممکن است که منظم نیستند
in his quae ordinem non habent
مقدمات ایمان praeambula fidei
مقدم بر تجربه apriori
مقدمه proemium
مقدمهٔ ایمان praeambulum fidei
مقولات praedicamenta
مکالمهٔ نحوی dialogus de grammatico
مکتب سرافیک seraphic
ملاحظهٔ خاص propria consideratio
ملحد atheist
ملکهٔ ذهنی habitus mentis
ممثلی ideatum
ممکن‌الوجود
contingent / esse possible / ens possibile
من آنم که هستم I am who am / Qui est
مناسبت نظم convenientia ordinis
مناظره scientiae sermocinales
من به خدای واحد ایمان دارم
credo in unum Deum
منتشر در چیزهای خارجی in extra dilabatur
منحصر به‌فرد sui generis
منحط decadent
موافق عقل secundum rationem
موجود ens / entitas
موجود بالغیر esse ens ab alio
موجود بالفعل esse in actu
موجود بالقوه esse in potentia
موجود تغییرپذیر ens mutabile
موجود تغییرناپذیر ens immutabile

موجود تقسیم‌ناپذیر ولی منقسم از دیگران
ens indivisum in se divisium autem abaliis
موجود قائم به ذات ipsum esse subsistens
موجود کامل esse completum
موجود مابعدالطبیعی ens metaphysicum
موجود ماهوی entitas naturae
موجود متعالی ens eminentissimus
موجود متفرد یا متشخص
entitas singularis vel individualis
موجود مطلق ens absolutum
موجود معقول entia ratiois
موجود منفرد entitas singularis
موجود ناقص esse incompletum
موجود بالفعل ens in actu
موجود بالقوه ens in potentia
موجود بنفسه ens a se
موجود نه بالغیر ens non ab alio
موضع فرد suppositum
مهمانی symposium
میل خیر اراده beneplacitum voluntatis
میل طبیعی appetitus / desiderium naturale
میل طبیعی (هر انسانی) به سعادت
appetitus beatitudinis
مؤخر بر تجربه a posteriori
نامتعین سلبی negative indeterminatum
نامتعین عدمی privative indeterminatum
نجات redemption
نحوی وجود modus essendi
نزدیک‌تر de proximo
نسبت relation / respectus
نسبت با خدا respectus ad deum
نسبت عقلی relatio rationis
نسبت مقدار به مقیاس و مضاف به مضافٌ‌الیه
mensurata ad mensuram vel excessa adexcedens

نسبت ممثل به مثال
exemplatum to exemplar
نسطوری‌گرایی nestorianism
نشانه‌ها vestigia
نشانه‌های خدا vestigia Dei
نشانهٔ خدا vestigium Dei
نظریه theoria
نظریهٔ اشراق illumination
نظریهٔ بی‌تفاوتی indifference
نظریهٔ سبب‌سازانگاری occasionalistic
نظریهٔ شناخت theory of knowledge
نظریهٔ صدور emanation
نظریهٔ قدیمی antiqua doctrina
نظریهٔ متعالی altiori theoria
نظریهٔ مطابقت correspondence theory
نظریهٔ یادآوری reminiscence
نظریهٔ یکسانی identity
نفس جهانی world-soul
نفوس souls
نفوس ناطقه rational soul
نقد عقل محض kritik der reinen vernunft
نقد ویرانگر destructive criticism
نقطهٔ اوج فکر apex mentis
نمادپردازی جبری algebraic symbolism
نمونه exemplatum
نمونهٔ اعلیٰ par excellence
نور lumen / lux
نور را مرئی می‌کند lux incorporata perspicuo
نور معقول intelligible light
نوس یا عقل nous or mind
نوع species / sui generis
نوع ظاهرشده
verbum mentis(species expressa)
نوع منطبع species impressa

نه از چیزی non ex aliqua
نه بدیهی است و نه به روش فلسفی قابل اثبات است، بلکه از راه ایمان معلوم می‌شود
non est nota ex terminis neque ratione naturali sed est tantum credita
نه به طور معمول non ad usum
نه به همان نحوی که خدا معلول خود را ایجاد می‌کند
sicut enim deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino
نهضت اصلاح (دینی) reformation
نه می‌توانند علت خودشان باشند نه معلول و ناشی از عدم nec a se nec a nihilo
نیازی به مسلم گرفتن کثرت نیست
sine necessitate non est ponenda pluralitas
نیروی تکثیر نور vis multiplicativa
نیروی طبیعی ما ex naturalibus
واتیکان the holy see
واحد monas (monad) / univoce / unum
واسطه medium
واسطهٔ همهٔ علوم
medium omnium scientiarum
واضح و شفاف clare et perspicue
واقعاً و به معنای واحد realiter et univoce
واقع‌گرایی افراطی exaggerated realism
واقعیت peality
واهب‌الصور dator formarum
این را خدا می‌نامیم et hoc dicimus deum
وجد ecstasy
وجود esse / existence
وجود از خود (لنفسه) being of itself
وجود اولی esse primum

وجود بالذات
esse per essentiam / esse essentiae
وجود بالقوه esse potentiale
وجود بالوجود esse existentiae
وجود بالوجود بنفسه esse existentiae ab ipso
وجود بسیط esse simpliciter
وجود بهره‌مند esse participatum
وجود تصغیری esse diminutum
وجود تقسیم‌ناپذیر indivisio entis
وجود ثانوی مشروط esse secundum quid
وجود جزئی esse singular
وجود حقیقی واقعی esse existentiae
وجود حیاتی esse vivum
وجود خیر bene esse
وجود ذهنی ens rationis
وجود فی‌غیره esse in alio
وجود فی‌نفسه esse in se
وجود قبلی pre-existence
وجود کافی esse sufficientiae
وجود لنفسه ens a se
وجود ماهوی esse quidditativum
وجود متحد esse adunatum
وجود محتاج esse indigentiae
وجود مطلق ipsum esse
وجود مطلق قیوم ipsum esse subsistens
وجود معرفتی esse cognitum
وجود معلول esse caustum
وجود مغایر diversa esse
وجود نامعلول esse non causatum
وجود نمادین esse repraesentatum
وجود واقعی esse real
وجود واقعی نهایی ultima realitas entis
وجود و ذاتش secundum esse et essentiam
وجود وصفی cui convenite esse

وجود بعد از عدم وجود esse post non-esse
وجودی که به خود باقی است
ipsum esse subsistens
وحدت unitas
وحدت الهی divine unity
وحدت واقعی کمتر از وحدت عددی
unitas realis minor unitate numeralic
وحدت وجود pantheism
وحدت وجودی یا تک‌جوهری
pantheistic or monistic
وحدتی وجود دارد که کمتر از وحدت عددی است
unitas minor quam numeralis
وحی‌پذیر le révélable
وساطت mediacy
وسایط intermediary beings
وصف‌ناپذیر ineffable
وضع دوها به دو habitudo duorum ad duo
هدف نهایی نفس ex consideratione finis
هٰذیت haecceitas
هر آنچه را که پدر می‌تواند
quidquid pater potest
هر چه حاکم را خوش آید قانون است
quod principi placuit legis habet vigorem
هست ذاتی esse essentiae
هست وجودی esse verum reale
هستی entitas
هستی‌شناختی ontological
هستی‌گرایان ontologists
همچون موتور محرک خود و همچون [پیوند] صورت کامل با کمال آن
ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili
همچون نوری طبیعی در چشم
sicut perspicuitas naturalis in oculo

هم‌ذات similitudo connaturalis
هم‌نهاد synthesis
همه‌خداانگاری pantheism
همهٔ موجودات دارای نسبتی با موجود اول‌اند، که خداست
omnia entia habent attributionem ad ens primum quod est deus
هوش intellect
هیچ حد مشترکی وجود ندارد
quia nihil est commune
هیولیٰ hyle
یادآوری oblectatio / reminiscence
یک چیز سوم مشترک tertium commue
یکسان same
یکی و یکسان‌اند unum et id ipsum
یهودی / کلیمی semitic

واژه‌نامه

انگلیسی / لاتینی ـ فارسی

a parte cognitorum از طرف مدرَک
a parte cognoscentis از طرف مُدرِک
a posteriori مؤخر بر تجربه
a se بنفسه
ab alio بالغیر
absolute content محتوای مطلق
absolutism مطلق‌گرایی
absque ullo alio medio بی‌هیچ واسطه
abstract انتزاعی
abstraction انتزاع
accidentaliter ordinata مراتب عرضی
accidents اعراض
acquired intellect عقل مستفاد
act فعل
actio in distans تأثیر از دور
actiones hominis افعال انسانی
actiones humanae افعال انسانی
active intellect عقل فعال
actualem eminentiam فعلیت عالی
actus confusos inconfuse
امور آشفته بدون آشفتگی
actus purus فعل بَحت
ad bene agendum جهت عمل خیر
ad extra به صورت خارجی / در خارج / شرکت‌پذیر خارجی / فاعل خارجی
adaequatio rei ad intellectum
تطبیق عینیت با ذهنیت
adaequatio rei et intellectus
مطابقت شیء [عین] با عقل / عین با ذهن
adaequatio sermonis et rei
تطبیق سخن و شیء
adveniens extra عارض از خارج
adversus heareses بدعتگذاران
aequitas عدالت
aeterni patris پدر ابدی
agent عامل (قوهٔ فعال)
ahriman اهریمن
algebraic symbolism نمادپردازی جبری

aspectus جوانب
at once transcendent and immanent
خدایی که هم متعالی و هم کامن است
atheist ملحد
atheleny رئیس دیر
augustinisme avicebronisant
آوگوستینوس‌گرایی ابن جبیرولی
augustinisme avicennisant
آوگوستینوس‌گرایی ابن سینایی
authority حجیت / مرجعیت
avicennisme latin ابن‌سیناگرایی لاتینی
baccalaureus Biblicus کارشناس کتاب مقدس
baccalaureus Sententiarius
کارشناس کتاب جمل
beatific vision
بهجت‌انگیز / رؤیت بهجت‌آمیز (الهی)
beatitude بهجت
beatitudo سعادت
being of itself وجود از خود (لنفسه)
bene esse وجود خیر
beneplacitum voluntatis میل خیر اراده
blessed life حیات قدسی
blessed trinity تثلیث مقدس
bonum خیر / خیریت
bonum commune خیر عمومی
bonum sub communi ratione boni
خیر تحت مفهوم عام خیر
bonum ultimum خیر فرجامین
capax Dei دارای قابلیت کسب خدا
carolingian renaissance رنسانس کارولنژی
catholique کاتولیک
cause of confinued existence علت مبقیه
caused cause علت معلول
celestial hierarchy سلسله‌مراتب آسمانی

aliqua contemplatio divinorum
تأمل روحانی در امور الهی
aliqualis cognitio Dei معرفتی از خدا
aliquid امر
all in all کل در کل
altiori theoria نظریهٔ متعالی
an sit آیا هست
analogia oppositorum تناظر معکوس
analogical predication حمل قیاسی
analogically تشبیه / تشبیهاً
analogy تشابه
ancilla theologiae کنیز الهیات
ante rem قبل از کثرت
anti-romanism
ضدیت با کلیسای کاتولیک رومی
anti-sacerdotalism
ضدیت با قدسی‌مآبی کشیشان
antiqua doctrina نظریهٔ قدیمی
apex affectus اوج محبت
apex mentis قلب‌الذهن / نقطهٔ اوج فکر
apologist مدافع
apostles رسولان
appetitus میل طبیعی
appetitus beatitudinis
میل طبیعی (هر انسانی) به سعادت
apprehensio خیالات
approximation شباهت
apriori مقدم بر تجربه
argumentum ad hominem برهان تشنیعی
برهان له یا علیه عقیدهٔ یک شخص
arianism آیین آریوسی
ars combinatoria فن تلفیق
ars generalis کلیات فن
aseity قوام ذاتی

chaos حالت آشفتگی
Christology مسیح‌شناسی
clare et perspicue واضح و شفاف
cloud of unknowing حجاب جهل
cognitio approbationis معرفت تأثیرکننده
cognitio certitudinalis معرفت یقینی
cognitio intelligentiae معرفت عقلی
cognitio visionis بنا به رؤیت / بصیرت
cognito acto شناخت واقعی
cognito habitu شناخت عادی
common doctor مجتهد همگان
common substrate زیرنهاد مشترک
communitas perfecta جامعهٔ کامل
comparative judgement حکم نسبی
compositum مرکب / ترکیب
conceptualist مفهوم‌گرایانه
conceptualist constructions
ساختارهای مفهومی
confessions اعترافات
consecration ارتسام / تقدیس
constructive synthesis ترکیب سازنده
contingent ممکن‌الوجود
contra rationem مخالف عقل
contradiction تناقض
convenientia ordinis مناسبت نظم
convenientia proportionalitatis تشابه تناسب
convenietia proportionis تشابه نسبت
conversio ad phantasma
تبدیل به تخیل / تبدیل به صورت قوهٔ تخیل
conversio ad phantasma تبدیل به صور خیالی
convertendo se ad phantasmata
تبدیل شدن به صورت‌های قوهٔ تخیل
coporeal substances جواهر جسمانی
corpus christi عید جسد
corpus spirituale جسم روحانی
corpus sui generis جسم یگانه‌ای
correlative قرینه
correspondence theory نظریهٔ مطابقت
corruptio per accidens فساد به واسطهٔ عرض
cosmic spirit روح کیهانی
cosmogony آفرینش‌شناسی
cosmos کیهان
creatio ab aeterno آفرینش از ازل
creation out of nothing خلق عالم از عدم
creationism خلقت‌باوری
creative word کلمهٔ خلاق
creator ipse خود خالق
credibilia پذیرفتنی / عقاید
credo in unum Deum
من به خدای واحد ایمان دارم
credo ut intelligam ایمان می‌آورم تا بفهمم
cui convenite esse وجود وصفی
curriculum برنامهٔ آموزشی
darwinian داروینی
dator formarum بخشندهٔ صورت‌ها
dator formarum واهب‌الصور
de facto بالفعل
de nihilo از عدم
de omnini nihilo عدم مطلق
de ordine دربارهٔ مشیت الهی
de proximo نزدیک‌تر
de quolibet مباحثهٔ عمومی
decadent منحط
decalogue ده فرمان
decline انحطاط
deduction قیاس
defendant مدافع
defleure گل‌ریزان

deitas	الوهیت
demiurge	دمیورگوس /صانع
demons	دیوان/ دیوها
demonstratio	جدل
descartes	دکارتی‌ها
desiderium naturale	میل طبیعی
destructive criticism	نقد ویرانگر
deus	اله
deus omnia in omnibus	خدای کل در کل
devil	شیاطین
dialectica	فن جدل
dialectici	جدل
dialecticians	جدلی‌ها
dialogus de grammatico	مکالمهٔ نحوی
dictionnaire de theologie	فرهنگ الهیات
didascalion	تعلیم و تربیت
difference	فصل
differre	متفاوت
diffusivum sui	فیضان بنفسه
dificatio	تأله
diiudicatio	حکم
dilemma	قیاس ذوحدّین
discipulus	شاگرد
discretio individualis	تمایز فردی
discretio personalis	تمایز شخصی
dispositiones	استعدادها
disputatio ordinaria	مباحثهٔ معمولی
distinctio formalis a parte rei	تمایز صوری واقعی
distinctio rationis cum fundamenta in re	تمایزی ذهنی با مبدأ عینی
diversa esse	وجود مغایر
divine darkness	ظلمت الهی
divine goodness	خیر الهی
Divine logos	کلمةالله
divine names	اسماء الهی
divine persons	اشخاص الهی
divine unity	وحدت الهی
divinitas	الاهیت
doctor mirabilis	معلم کبیر
dogmatic	الهیات جزمی
dualism	ثنویت
duality	ثنویت
economy of salvation	برنامهٔ رستگاری
ecstasy	وجد
educuntur in actum	بالفعل می‌شوند
effectibile	مسبَب
emanatio	صدور
emanation	نظریهٔ صدور
emanationism	قلمرو الوهیت
emanations	صوادر
eminentius	به حد اعلا
empiricism	تجربه‌گرایی
ens	موجود
ens a se	موجود بنفسه / وجود لنفسه
ens absolutum	موجود مطلق
ens eminentissimus	موجود متعالی
ens immutabile	موجود تغییرناپذیر
ens in actu	موجود بالفعل
ens in potentia	موجود بالقوه
ens in se	وجود فی نفسه
ens indivisum in se divisium autem abaliis	موجود تقسیم‌ناپذیر ولی منقسم از دیگران
ens metaphysicum	موجود مابعدالطبیعی
ens mutabile	موجود تغییرپذیر
ens necessarium	ضروری‌الوجود
ens non ab alio	موجود نه بالغیر
ens possibile	ممکن‌الوجود

ens rationis وجود ذهنی
entia rationis موجود معقول
entitas موجود / هستی
entitas individualis کائن تشخص
entitas naturae موجود ماهوی
entitas singularis موجود منفرد
entitas singularis vel individualis موجود متفرد یا متشخص
episcopal اسقفی
epistemology شناخت‌شناسی
equinitas est tantum equinitas فرسیت فقط فرسیت است
eros عشق
es parte post از لحاظ تأخر
esse وجود
esse adunatum وجود متحد
esse caustum وجود معلول
esse cognitum وجود معرفتی
esse completum موجود کامل
esse diminutum وجود تصغیری
esse ens ab alio موجود بالغیر
esse essentiae وجود بالذات / هست ذاتی
esse existentiae وجود بالوجود / وجود حقیقی واقعی
esse existentiae ab ipso وجود بالوجود بنفسه
esse in actu موجود بالفعل
esse in alio وجود فی‌غیره
esse in potentia موجود بالقوه
esse in se وجود فی‌نفسه
esse incompletum موجود ناقص
esse indigentiae وجود محتاج
esse non causatum وجود نامعلول
esse participatum وجود بهره‌مند
esse per essentiam وجود بالذات

esse possible ممکن‌الوجود
esse post non-esse وجود بعد از عدم وجود
esse potentiale وجود بالقوه
esse primum وجود اولی
esse quidditativum وجود ماهوی
esse real وجود واقعی
esse repraesentatum وجود نمادین
esse secundum quid وجود ثانوی مشروط
esse simpliciter وجود بسیط
esse singular وجود جزئی
esse sufficientiae وجود کافی
esse verum reale هست وجودی
esse vivum وجود حیاتی
essentia ذات
essential parts اجزای ذاتیه
essentialiter بالماهیه (ماهیتاً)
essentialiter ordinata مراتب جوهری
et hoc dicimus deum این را خدا می‌نامیم
et per excessum به واسطهٔ نفی
et quid potest homo plus petere in hacvita آدمی در این جهان در جست‌وجوی چه چیز دیگری می‌تواند باشد
eternity قدم
eudaemonist سعادت‌گرا
eudaemonistic سعادت‌گرایانه
evil شر
ex consideratione finis هدف نهایی نفس
ex cupiditate از سر طمع
ex hypothesi بنا به فرض
ex infirmitate به خاطر ناتوانی‌ها
ex libidine از سر فسق
ex natura potentiae با قدرت طبیعی
ex naturalibus نیروی طبیعی ما

ex nihilo	از عدم
ex nihilo in aliquid	از نیست به هست
ex nihilo tamquam materia	از عدم در شأن ماده
ex parte Dei	از جانب خداوند
ex parte ante	از طرف قبل [ابتدا] / از لحاظ تقدم
ex parte creaturae	از جانب مخلوقات
ex parte et in aenigmate	به نحوی مبهم
ex parte materiae	از جهت [طرف] ماده
ex parte post	از طرف بعد [انتها]
ex puris naturalibus	از راه طبیعت محض
ex quo est	آنچه به‌واسطهٔ آن هست
ex suppositione	بنا به فرض
exaggerated realism	واقع‌گرایی افراطی
excedens	مضافٌ‌الیه
excessum	مضاف
exegesis	علم تفسیر
exemplar ideas	صورت مثالی / مثل نوعی
exemplar	سرنمون / مثال
exemplaris ad exemplatum	مثال به ممثّل
exemplarism	مثال‌باوری
exemplary causes	علل نوعی
exemplatum	نمونه
exemplatum to exemplar	نسبت ممثل به مثال
existence	وجود
external	بیرونی
extra causam suam	دارای علت خارجی
extra deum	بیرون از خدا
extra statum viae	فراتر از جایگاهش
facere	فعل
faith	ایمان
fiat	امر
fide orthodoxa	ایمان اصیل
fideistic	ایمان‌باورانه
fides quaerens intellectum	ایمان در جست‌وجوی عقل
filius	پسر
finis	غایت
firmament	فلک اقصی
flatus vocis	لفظ صرف
floreat	شکوفایی
fluxus	فیض
foreknowledge	علم پیشین
form	صورت
forma corporeitatis	صورت‌های جسمانی / صور هیولانی
forma essendi	صورت ذاتی
forma per se subsistens	صورت قائم بالذات
forma subsistens	صورت متقوّم
forma universalis	صورت کلی
formae exemplares	مُثُل نوعی
formae nativae	صور ذاتی
formae substantiales	صور جوهری
formae ultimae	صورت غایی
formalitates	صوریّت
formless matter	مادهای بی‌شکل یا فاقد صورت
fount of wisdom	سرچشمهٔ حکمت
free act	فعل اختیاری
free will	اختیار یا ارادهٔ آزاد
from itself	قدیم و بنفسه
fromae native	صور طبیعی
frustra	بیهوده
galatians	غلاطیان
genera	جنس
genesis	پیدایش

genus جنس
gerit personam شخصی که اداره می‌کند
gnosis معرفت
gnosticism گنوسیگری / غنوصیت / گنوسیه
God head ذات الهی
good خیر
goodness خیر، خیریت
grace رحمت
grace لطف
gratuitous mercy رحمت بلاعوض
grosser matter ماده‌ای ناویژه‌تر
habitudo duorum ad duo وضع دوها به دو
habitus gloriae عادت به بهشت
habitus mentis ملکهٔ ذهنی
haecceitas هٰذیت
happiness سعادت
hic enim est necessitas ponendi plura
از قضا به مسلم گرفتن کثرت نیاز است
higher reason عقل عالی
hoc aliquid اِنّیت
hoc aliquid in actu چیز بالفعل
Holy Spirit روح القدس
homo quaerens Deum
انسان در جست‌وجوی خدا
homo viator انسان سالک
humid element عنصر مرطوب
humiditas radicalis رطوبت ریشه‌ای
hyle هیولیٰ
hylomorphic ترکیب مادی صوری
hylomorphism اصالت ماده و صورت
hyperrealist view of universals
اعتقاد افراطی به وجود عینی کلیات
hypostasis اقنوم
I am who am من آنم که هستم

iconoclasts شمایل‌شکنان
idea of ideas مثال‌المثل
ideae sunt unum secundum rem
مُثُل بنا به ذات واحدند
ideas مُثُل
ideatum ممثلی
identity نظریهٔ یکسانی
ideogenetic اندیشه‌زایی
ideogenetically
مثال‌آفرینانه در مقابل اعتقاد به وجود پیشینی و فطری مثال‌ها
idolater بت‌پرست
illiberal arts فنون ناآزادگان
illumination اشراق / نظریهٔ اشراق
imaginatio (phantasia) تخیل
imagines تصاویر
imago Dei تصویر خدا
imitation روگرفت (تجسم)
immaterial ideas مُثُل مجرد
immediacy عدم وساطت
immortalitate animae خلود نفس
immortality خلود نفس، نامیرایی
impetus حرکت آنی
implicit knowledge شناخت ضمنی
impulsus حرکت آنی یا تکانه‌ای
in extra dilabatur منتشر در چیزهای خارجی
in his quae ordinem non habent
مقدار نامتناهی در عمل در مورد موجوداتی ممکن است که منظم نیستند
in medio consistit دربرگیرندهٔ میانه‌روی
in meliorem partem
بهترین تفسیر مقدور / به وجه بهتر
in perspicuo puro خالص مرئی
in puris naturalibus ذات‌های خالص

intellectus est qui facit universalitatem inrebus
عقل است که کلیت را در اشیا پدید می‌آورد
intellectus materialis عقل هیولانی
intellectus universalis کلی معقول
intellectus universaliter agens عقل کل فعال
intelligence عقل
intelligentia فاهمه
intelligere proprie فهمیدن شایسته
intelligibile actu معقول بالفعل
intelligibilia معقولات
intelligible light نور معقول
intelligit ذاتش
intensive درونی
intentio prima قصد اول
intentio secunda قصد ثانوی
inter alia چیزهای میانی دیگر
interiority درون‌بودی
intermediary beings وسایط
interminabilis vita simul perfecte totaexistens
حیات بی‌پایان توأم با وجود کامل مطلق
investiture خلعت‌پوشان
ipsum esse عین وجود / وجود مطلق
ipsum esse subsistens
موجود قائم به ذات / وجود مطلق قیوم / وجودی که به خود باقی است
iren agai the heresies
مساوی فسق و فجور دانست
knowledge معرفت
kritik der reinen vernunft نقد عقل محض
laissez-faire عدم دخالت دولت
last end غایت‌الغایات

in ratione communi به طور عام
in ratione entis در خصوص وجود
in ratione essendi از حیث علت وجودی
in ratione propria به طور خاص
in re در کثرت / در واقع
in sequenti, scilicet in theorematibus, ponentur credibilia
در نتیجه، البته در قضایا، فرض بر اعتبار است
inaccessibilis دسترس‌ناپذیر
inactive غیرفعال
incarnation تجسد
incomperhensibility فهم‌پذیری
indifference نظریهٔ بی‌تفاوتی
individuation تفرّد
indivisible غیرقابل تقسیم
indivisio entis وجود تقسیم‌ناپذیر
induction استقرا
indwelling درون‌ماندگار
ineffable وصف‌ناپذیر
Infinitas autem est impossibilis inascendendo
سیر صعودی تا بی‌نهایت غیرممکن است
infra-celestial تحت‌السماوی
infra-lunar تحت‌القمر
innatism فطری‌انگاری
inquisition تفتیش عقاید
insipiens ابله
institutio theologica اصول الهیات
institutiones تأسیسات
integralist جامع‌نگر
intellect عقل / هوش
intellectus عقل / عقل کلی
intellectus agens عقل فاعل

latitatio formarum
صورت مخفی / صور نهفته‌ای
le révélable وحی‌پذیر / قابل وحی
lex naturalis قانون طبیعی
lex regina قانون (اختیارات) امپراتور
libertas arbitrii آزادی اراده
libertas consilii et complacilti
آزادی اندیشه و بیان
liberum arbitrium ارادهٔ آزاد
local oliffusion انتشار مکانی
logical algebra جبر منطقی
logos لوگوس
lumen نور
lux نور
lux incorporata perspicuo نور را مرئی می‌کند
magis de loginquo بسیار دور
magis expresse بدیهی
magister استاد
majus igitur cogitabile est quod est in requam quod est tantum in intellectu
پس آنچه در واقعیت وجود دارد باید بزرگ‌تر از آن چیزی باشد که فقط در عقل وجود دارد
maker صانع
malum culpae شرّ اخلاقی
malum poenae مجازات
materia prima مادهٔ نخستین
materia signata quantitate
مبدأ فردیت مادهٔ متعین به طور کمّی
materia universalis مادهٔ کلی
maxime ens خداوند متعال
mediacy وساطت
mediante cratura rationali
با واسطهٔ مخلوقات عاقل
medium واسطه
medium omnium scientiarum
واسطهٔ همهٔ علوم
mensurata ad mensuram vel excessa adexcedens
نسبت مقدار به مقیاس و مضاف به مضافٌ‌الیه
mentis alienatio انتزاع ذهن
metalogicus مابعد منطق
metaphysics حکمت الهی / مابعدالطبیعه
middle ages قرون وسطا
modern period دورهٔ جدید
moderni متجددان
modo eminentiori به وجه عالی‌تر
modus essendi نحوی وجود
monas (monad) واحد
monastic رهبانی
monism تک‌جوهرباوری
monist تک‌جوهرگرا
monistic تک‌جوهری
monologium گفت‌وگوی با خود
monophysite تک‌طبیعت‌گرا
monopsychism تک‌نفس‌باوری
monopsychistic تک‌نفس‌انگارانه
motor sufficiens محرک کافی
mover محرک
multa زیاد
mutability عین حیثیت
mutatio materiae تغییر موضوع
mutually exclusive مانعةالجمع
mystical theology الهیات عرفانی
mysticism عرفان
mystics عارفان
natura et non per gratiam
طبیعتاً و نه به لطف (الهی)

یادآوری oblectatio
صور حسیّهٔ تیره obtenebratae
نظریهٔ سبب‌سازانگاری occasionalistic
مشرب اوکامی ockamism
oculus contemplationis
چشم تأمل / دیدهٔ بصیرت
چشم خیال oculus imaginationis
چشم هوش oculus intelligentiae
چشم عقل oculus rationis
لنفسه of inself
افعال officia
تکالیف officiis
عهد عتیق Old Testament
علیت مطلق omni-causality
omnia entia habent attributionem ad enspimum quod est deus
همهٔ موجودات دارای نسبتی با موجود اول‌اند، که خداست
کل اندر کل omnia in omnibus
omnino coaternoe causes
(علل) کاملاً مشترک در ازلیت
دربارهٔ نفس on the soul
طبیعت واحد one nature
احد یا خیر one or good
هستی‌شناختی ontological
برهان وجودی ontological argument
هستی‌گرایان ontologists
فعل operari
قوه potentia
معترضان opponentes
تناقض در عبارت‌ها oppositio in adiecto
فرقهٔ فقرای کوچک order of friars minor
فرقهٔ واعظان order of preachers
قانون مخلوقات ordo ad creturam

طبیعت طبیعت‌پذیر natura naturata
طبیعت طبیعت‌بخش natura naturans
حکمت طبیعی natural philosophy
الهیات طبیعی natural theology
طبیعتاً خوب naturaliter bonus
اوج تلاش فکری ne plus ultra
nec a se nec a nihilo
نه می‌توانند علت خودشان باشند نه معلول و ناشی از عدم
ضروری‌الوجود necessary
دلایل ضروری necessary reason
ضرورت طبیعی necessitas naturalis
ضرورت طبیعت necessitate naturae
نامتعین سلبی negative indeterminatum
الهیات سلبی یا تنزیهی negative theology
نسطوری‌گرایی nestorianism
عدم nihil
اسم کلی nomen universale
اصالت تسمیه nominalism
نه به طور معمول non ad usum
non est nota ex terminis neque ratione naturali sed est tantum credita
نه بدیهی است و نه به روش فلسفی قابل اثبات است، بلکه از راه ایمان معلوم می‌شود
نه از چیزی non ex aliqua
مثال هنجارین normative idea
نوس یا عقل nous or mind
noverim me, noverim te
خداوندا، بگذار تو را بشناسم [تویی که مرا می‌شناسی] تا خودم را بشناسم
obiectum in se ducens
برگردانندهٔ شیء به ذات خویش
مخالفان objectors
ماسوی الله objects other than God

ordo ad deum قانون الهی
organic اندام‌وار
original sin گناه نخستین
orthodox مسیحی راست‌کیش
osia جوهر (اوسیا)
outlines of divinity پیرامون الوهیت
overflowing لبریزی
pagan مشرک
pantheism وحدت وجود / همه‌خداانگاری
pantheistic monism تک جوهری وحدت وجودی
pantheistic or monistic وحدت وجودی یا تک‌جوهری
papacy دستگاه پاپی
par excellence به تمام معنی / نمونهٔ اعلیٰ / عالی
pari passu پا به پای هم
pars prima اولین قسمت
pars probabilis خطابه
pars sophistica سفسطه
partiarchs پیشوایان امت
participated light مستفیض
participation حصّه
participations بهره‌مندی‌ها
partito substantialis جوهر مفارق
passiones صفات
passiones convertibiles صفات مبدله
passiones disiunctae صفات منفصله
passiones entis صفات وجود
pater, paternitas اب، ابوّت
pati انفعال
patient عمل‌پذیر (قوهٔ منفعل)
patristic period آبای کلیسا
peality واقعیت
per accidens بالعرض
per affirmativas differentias به واسطهٔ فصل‌های محصَّل
per aliud بالغیر
per attributionem ad illud از راه نسبت با دیگری
per excellentiam به تمام معنا
per naturam به طور ذاتی
per participationem به طور اشتراکی / مشارکت
per privationem فقدان
per quandam reflexionem از راه فعل معین تأمل
per reflexionem ad phantasma با تأمل و تخیل
per se بالذات
per se لنفسه
per se nota secundum se به طور بدیهی معلوم بالذات
per se notum به طور بدیهی
per se notum quoad nos به طور بدیهی معلوم برای ما
per se notum secundum se به طور بدیهی معلوم بالذات
per se unum الواحد بالذات
perfecti کاملان (انسان‌های کامل)
perfection کمال
perfectissimum کمال مطلق
perihermeneias عبارت
peripatetici مشائیان
persona شخصگانه
personalist شخص‌گرایانه
persuasiones probabiles اقناعی محتمل
petitio principii مصادره به مطلوب

مقولات	praedicamenta
تمهیدات انجیلی	praeparatio evangelica
در زمان حال	praesenter
در زمان حال بودن	praesentialitas
غیرطبیعی / فراتر از طبیعت	praeter naturam
وجود قبلی	pre-existence
دورهٔ مقدماتی	prepavatory
ماقبل وجود	pre-existence
کشیشان	priests
مبدأ اولیه	primary principle
ماده اولی	prime matter
علل نخستین	primordal causes
مسبب اول	primum effectivum
فضل اعلا	primum eminens
محرک اول منشأ حرکت نامتناهی است، پس باید صاحب قدرت نامتناهی باشد	primum movet motu infinito, ergo habetpotentiam infinitam
مبدأ اول	primum principium
اصول / مبادی	principia
مبدئی	principium
مبدأ امکان محض	principium pure possibile
مبدأ تفرد	principle of individuation
عدمی	privation
نامتعین عدمی	privative indeterminatum
در وضع کنونی خود به سبب گناه	pro statu isto forte ex peccato
صدور	procession
مقدمه	proemium
علوم غیردینی	profane science
تناسب	proportionalis
ملاحظهٔ خاص	propria consideratio
به معنای خاص الهیاتی	proprie theologice
به سبب تنوع اعراض	propter accidentium
صورت‌های خیالی	phantasmata
مخیله	phantasmata
مباحث فلسفی	philosophumena
طبیعیات	physics
طبیعی‌دان	physicus
فرقهٔ پیکار	picard
سکان ملاأعلی	pleroma
عموماً	plerumque
به سبب ادراک شدن کثیرند	plures secundum rationem intelligendi
قدرت من عشق من است	pondus meum amor meus
محصَّل	positive
معرفت ثبوتی	positive knowledge
امکان وجود	posse esse
بعد از عدم	post nihilum
ذات پسین	post-essentia
قدرت نامتناهی	potentia infinita
قوه‌ای مختار	potentia libera
قوهٔ ماده	potentia materiae
قوهٔ طبیعی	potentia naturalis
قوهٔ فرمانبرداری	potentia obedientialis
قوه‌ای عینی	potentia objectiva
قوه‌ای ذهنی	potentia subjectiva
قوّیت	potentiality
جرح و تعدیل	potest colorari
اقتداری مستقیم	potestas directa
قابلیت ابقای صواب به خاطر خود آن	potestas servandi rectitudinem propter se
طریق قوی	potissimus modus
مقدمات ایمان	praeambula fidei
مقدمهٔ ایمان	praeambulum fidei
تقدیرات	praedestivationes
محمولات	praedicabilia

propter animam برای و به سبب نفس است
propter defectum considerationis ex partenostra
به سبب نقص توجه ما
propter deum به خاطر خدا
propter dignitatem به سبب شرافت
propter nominis rationes بنا به مفهوم اسما
propter perfectionem totius برای کمال کل
propter significandi modum
بنا به وجه معناداری
proslogium گفت‌وگوی با غیر
Providence مشیت
prudemment nouvelle طرحی نو
psychology علم النفس
pulchra dicuntur quae visa placent
به چیزهایی زیبا گفته می‌شود که به نظر لذتبخش باشند
pure reason عقل محض
puritanism پیوریتانیسم
quadrivium چهارگانه (دروس چهارگانه)
quasi consimili modo
به نحوی در یک وجه متشابه
quasi consimili modo se habentium, sicutse habent personae in divinis
به‌نحوی در یک وجه متشابه با یکدیگر نسبت دارند، همان‌طور که سه شخص در الوهیت با یکدیگر نسبت دارند
quasi innata شبه‌فطری
qui est من آنم که هستم
quia mobile reducitur ad immobile
چون که موجود متحرک به موجود نامتحرک تحویل می‌شود
quia nihil est commune
هیچ حد مشترکی وجود ندارد

quid sit چیستی
quidditas چیستی
quidditas rei ذات انضمامی
quidquid pater potest
هر آنچه راکه پدر می‌تواند
quo dicuntur به لفظ مشهور
quod Deus prius fuerit in sensu
خدا ابتدا در حس بود
quod est آنچه هست
quod principi placuit legis habet vigorem
هر چه حاکم را خوش آید قانون است
quod sit آنچه هست
quod verbum فعل محض
ratio حد و ماهیّت / عقل جزئی
ratio aeterna عقل ازلی
ratio disserendi فن احتجاج
ratio inferior عقل ادنی / عقل زیرین
ratio principalis حجت اصلی
ratio superior عقل اعلیٰ
ratio superior عقل زبرین
ration عین ثابت
rational soul نفوس ناطقه
rationalist عقل‌گرا
ratione peccati در باب گناهان
rationes اعیان ثابته / عقول
rationes aeternae عقول ازلی
rationes rerum عقول اشیا
rationes seminales عقول بذری
rationibus aeternis عقول سرمدی
rationibus necessariis ضرورت عقلی
realiter et univoce واقعاً و به معنای واحد
reason عقل
reasonableness معقولیت
recta ratio دلیلی درست

scholastic مَدرَسی
scholasticism فلسفهٔ مَدرَسی
scientes عالمان
scientiae adulterinae علوم نازل
scientiae reales علم واقع
scientiae sermocinales مناظره
second theology الهیات به معنی اخص
seculars غیرراهبان
secunda essentia ذات دوم
secundum analogiam به نحو قیاسی
secundum esse et essentiam وجود و ذاتش
secundum modum altiorem به وجه عالی‌تر
secundum quid از حیث ماهیت
secundum quid بنا به ذات
secundum quid به طور فرعی
secundum quid در وجه ثانوی
secundum rationem موافق عقل
sed ad nutum طبق ارادهٔ خدا
self خود
self-caused معلول خود
self-dependent قائم به ذات
self-grounded خودبنیاد
self-luminous قابل فهم برای خود
self-multiplication خودتکثیری
semia بذر
seminarium بذرگاهی
semitic یهودی، کلیمی
sensation حسی
sensualitas قوای حسّاسه
sensus commuins حس مشترک
sentences جُمَل
sententiae جملات

rectitudo affectionis صواب تأثیر
rectitudo sola mente perceptibilis
صوابی که فقط قابل ادراک با ذهن باشد
redemption بازخرید / فدیه / رهایی / نجات
reditus in causas بازگشت به علل
reformation نهضت اصلاح (دینی)
regulae honestatis قوانین اخلاق
regulars راهبان
regulative action عمل تنظیم‌کننده
reincarnation تناسخ
relatio rationis نسبت عقلی
relation نسبت
reminiscence نظریهٔ یادآوری / یادآوری
republic جمهوری
rerum convenientia tribuens
unicuiquequod suum est
تناسب امور، دادن به هر کس آنچه از آن اوست
res شیء
res secundum opinionem شیء مجازی
res secundum veritatem شیء حقیقی
respectus نسبت
respectus ad deum نسبت با خدا
respondeo dicendum پاسخ من این است
responens پاسخگو
restoration بازگشت
retractiones تکذیبیه
revealed religion دین وحیانی
romans رومیان
rutio ماهیت
sacraments شعایر دینی
salvation رستگاری
same یکسان
sancti روحانیت

similitudo per convenientiam ordinis
شباهت بنا به مناسبت نظم
similitudo per participation em alicuiusnaturae universalis
شباهت به واسطهٔ بهره‌مندی ذاتی کلی
similitudo univocationis siveparticipationis
شباهت [بنا به] اشتراک معنوی یا [بنا بر] بهره‌مندی
similitudo secundum univocationem
شباهت از حیث معنا
simpliciter بسیط
simpliciter falsum est quod esse sit aliudab essentia
این کاملاً غلط است که وجود به غیر از ذات است
sine necessitate non est ponendapluralitas
نیازی به مسلم گرفتن کثرت نیست
soliloquia حدیث نفس
solutio mirabilis راه‌حل معجزه‌گر
sophist سوفیست
souls نفوس
species تصاویر ذهنی / نوع
species et perfectio corporum omnium
صورت و کمال کل اجسام
species impressa نوع منطبع
species innata مفهوم فطری
species intelligibiles انواع معقولات
species intelligibilis عقل نوعی
species singulares انواع مفردها
species universalis انواع کلی
specific form صورت نوعیه
specific difference فصل قریب
speculative reason عقل نظری
speculum آینه
speech کلام

sentire non est corporls sed animae percorpus
احساس متعلق بدن نیست؛ متعلق نفس است از طریق بدن
seperate intelligences عقول مجرده
seperate from sensible objects مفارق
sequenti بعدی
seraphic مکتب سرافیک
seraphic doctor مجتهد ملکوتی
seraphic father پدر آسمانی
sermo معنی
sermo sapientiae سخن [معرفت] حکمی
sermo scientiae سخن [معرفت] علمی
servite غلامان
si fallor sum اشتباه می‌کنم پس هستم
sicut enim deus producit suum effectumsic et agens creatum, licet non omnino
نه به همان نحوی که خدا معلول خود را ایجاد می‌کند
sicut exemplatum assimilatur exemplari
sicut perspicuitas naturalis in oculo
چنان‌که ممثّل شبیه به مثال است
همچون نوری طبیعی در چشم
silver age عصر سیمین
similis شبیه به هم
similitudo connaturalis هم‌ذات
similitudo expressiva شباهت بیانگر
similitudo hypostatica شباهت اقنومی
similitudo imitationis et expressionis
شباهت [بنا به] تقلید و تظاهر
similitudo per convenientiam omnimodam in natura
شباهت در ذات به واسطهٔ مناسب در همهٔ وجوه

sphere فلک
spheres افلاک
spiraculum vitae روح حیات
spiraculum vitae corporis روح حیات‌بخش بدن
spirituals روحانیون
spiritus روح
studium Curiae مدرسهٔ دربار پاپ
studium generale مدرسه‌ای
sub propria ratione به تمام معنی
sub ratione boni تحت مفهوم خیر
subjectivity ذهنیت
substance جوهر
substantiae جواهر
substantial forms صورت‌های جوهری
substrate زیرلایه
sui generis بنفسه / نوع / منحصربه‌فرد
summae ac sanctae auctoritatis رساله‌ها و مراجع مقدس
summas جامع‌ها
summum bonum خیر مطلق
summum cogitabile فکر مطلق
sunt primo diversa in realitate quia innulla realitate conveniunt زیرا هیچ تشابهی در واقعیت با یکدیگر ندارند
super-essential فوق‌ذاتی / فوق‌جوهری
super-essential beautiful زیبای فوق‌ذاتی
superman اَبَرانسان
supernatural union اتحاد فوق‌طبیعی
supplementum ضمیمه
suppositum موضع فرد
supra nos خدای فراتر از ما
supra rationem فراتر از عقل
suprema nature ذات متعالی
symbolical theology الهیات رمزی
symposium مهمانی
synderesis scintilla بارقهٔ وجدان
synthesis هم‌نهاد
synthetic ترکیبی
tabula nuda لوح نانوشته
tabula rasa لوح سفید
tamquam expriori گویی از آغاز
telos غایت
temporal زمانمند
tertium commue یک چیز سوم مشترک
the holy see واتیکان
the law شریعت
the one احد
the ultimate godhead خدای متعال
the word and the speaker کلام و متکلم
theocracy حکومت دینی
theologia الهیات
theologia christiana الهیات مسیحی
theologian متکلم
theologians الهی‌دانان
theoria نظریه
theory of knowledge نظریهٔ شناخت
thisness اینی (هٰذیّت شیء)
three persons in one nature سه شخص در یک ذات
traducianism ارثی‌انگاری نفس
transitus گذر
translative ترجمانی (مجازی)
transmitter انتقال‌دهنده
transubstantiation تبدّل جوهری
tritheism سه‌گانه پرستی
triune سه‌گانگی در یگانگی
triune god مثلث خدا

unvarnished محض
ut causam به واسطهٔ فراتر بودن
ut desideratum et amatum
به عنوان متعلق میل و عشق
ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili
همچون موتور محرک خود و همچون [پیوند] صورت کامل با کمال آن
ut obiectum movens et in aliud ducens
به مثابه حرکت‌دهنده و تبدیل‌کنندهٔ شیء به چیز دیگر
utrum Deum esse sit per se notum
آیا وجود خدا بدیهی شناخته می‌شود
velut ancilla dominae مثل کنیز ارباب
verbum mentis(species expressa)
نوع ظاهرشده
veritas summa حقیقت جامع
vertibilitas تغییرپذیری
vestigia نشانه‌ها
vestigia Dei نشانه‌های خدا
vestigium Dei نشانهٔ خدا
via manifestior طریق واضح‌تر
via negativa طریق سلبی / راه سلبی
via quarta براهین پنجگانه
virtus annexa فضیلت ضمیمه
virtute تقریباً
vis aestimativa قوهٔ ارزیابی
vis aestimativa naturalis قوهٔ ارزیابی طبیعی
vis cogitativa قوهٔ تفکر
vis intellectiva قوهٔ عقلی
vis multiplicativa نیروی تکثیر نور
vis sensitiva قوهٔ حسی
vis vegetativa قوهٔ نباتی
vocation رسالت

trivium سه‌گانه (دروس سه‌گانه)
true beatitude بهجت واقعی
ultima realitas entis وجود واقعی نهایی
ultimate مطلق
ultimate principle مبدأ نهایی
ultra-realism فراواقع‌گرایی
umbra Dei سایهٔ خدا
un caused cause علت نامعلول
unam sanctam خدای واحد
unextended غیرممتد
unitas وحدت
unitas minor quam numeralis
وحدتی وجود دارد که کمتر از وحدت عددی است
unitas realis minor unitate numeralic
وحدت واقعی کمتر از وحدت عددی
unitive بالاتحاد
universal consent اجماع عام
universal est sermo کلی معنی (کلمه) است
universale ante rem کلیات قبل از کثرت
universale est vox کلی لفظ (کلمه) است
universale in mente کلی ذهنی
universale in re کلیات در کثرت
universale in voce کلی لفظی
universale post rem کلیات بعد از کثرت
universalism جهان‌گرایی
universita جهان (کل)
univocal being تواطؤ وجود
univoce واحد
unmoved mover محرک نامتحرک
unnatural motion حرکت قسری
unqualified matter مادهٔ محض
unum واحد
unum et id ipsum یکی و یکسان‌اند

voluntus	اراده
vorstellung	اندیشه
vox	لفظ
weltanschauung	جهان‌بینی
wisdom	حکمت / عقل
wisdom-in-itself	عقل فی‌نفسه
word	کلمه
word of God	کلمةالله
world-soul	نفس جهانی

فهرست اعلام

آ

الف

کتاب‌شناسی کوتاه

General Works on Mediaeval Philosophy

Bréhier, E. Histoire de la philosophie: tome 1, l'antiquité et le moyen âge. Paris, 1943.

Carlyle, R. W. & A. J. A History of Mediaeval Political Theory in the West. 4 vols. London, 1903–22.

Dempf, A. Die Ethik des Mittelalters. Munich, 1930.
Metaphysik des Mittelalters. Munich, 1930.

De Wulf, M. Histoire de la philosophie médiévale. 3 vols. Louvain, 1934–47 (6th edition). English translation of first two vols. by E. C. Messenger, London, 1935–8 (3rd edition).

Geyer, B. Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg.)

Gilson, E. La philosophie au moyen âge. Paris, 1944 (2nd edition, revised and augmented). English translation, 1936.
L'esprit de la philosophie médiévale. 2 vols. Paris, 1944 (2nd edition).
Études de philosophie médiévale. Strasbourg, 1921.
The Unity of Philosophical Experience. London, 1938.
Reason and Revelation in the Middle Ages. New York, 1939.

Grabmann, M. Die Philosophie des Mittelalters. Berlin, 1921.
Mittelalterliches Geistesleben. 2 vols. Munich, 1926 and 1936.

Grunwald, G. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster, 1907.
(Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 6, 3.)

Hauréau, B. Histoire de la philosophie scolastique. 3 vols. Paris, 1872–80.

Hawkins, D. J. B. A Sketch of Mediaeval Philosophy. London, 1946.

Lottin, O. Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome 1: Problèmes de Psychologie. Louvain, 1942. Tome 2: Problèmes de Morale. 1948.
Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs. Bruges, 1931 (2nd edition).

Picavet, F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907 (2nd edition).
Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales. Paris, 1913.

ROMEYER, B. La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes. 3 vols. Paris, 1935–7.
RUGGIERO, G. DE. La filosofia del cristianesimo. 3 vols. Bari.
STÖCKL, A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 vols. Mainz, 1864–6.
VIGNAUX, P. La pensée au moyen âge. Paris, 1938.

Chapter II: The Patristic Period

(a) Texts: General collections of

Migne (edit.), Patrologia Graeca. Paris.
Migne (edit.), Patrologia Latina. Paris.
Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig.
Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. Vienna.
Ante-Nicene Christian Library, Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Edinburgh.
A Library of the Fathers (English translations). Oxford.
Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in Translation. Westminster, Maryland, U.S.A., 1946 (edit. J. Quasten and J. C. Plumpe).

(b) Particular Texts

ARISTIDES. Apology. In *Zwei griechische Apologeten*, J. Geffcken. Leipzig, 1907.
Apology. In *Texte und Untersuchungen*, IV. E. Hennecke (edit.). Leipzig, 1893.
ARNOBIUS. Libri 7 adversus gentes. Appended to *Lactantii opera omnia* (L. C. Firmiani). Paris, 1845.
ATHENAGORAS. Apology. In *Zwei griechische Apologeten*. J. Geffcken. Leipzig, 1907.
Libellus pro Christianis and Oratio de resurrectione cadaverum in *Texte und Untersuchungen*, IV. E. Schwartz (edit.). Leipzig, 1891.
CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Exhortation to the Greeks, etc. G. W. Butterworth (edit.). London, 1919.
EUSEBIUS. The Proof of the Gospel (*Demonstratio Evangelica*). 2 vols. W. J. Ferrar (edit.). London, 1920.
GREGORY OF NYSSA, ST. The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa. J. H. Srawley (edit.). London, 1917.
La Création de l'homme. J. Laplace and J. Daniélou. Paris, 1943.
HIPPOLYTUS. Philosophumena. 2 vols. F. Legge (edit.). London, 1921.

IRENAEUS, ST. The Treatise of Irenaeus of Lugdunum against the Heresies. F. R. Montgomery Hitchcock (edit.). London, 1916.
JUSTIN MARTYR, ST. The Dialogue with Trypho. A. L. Williams (edit.). London, 1930.
LACTANTIUS. Opera omnia. L. C. Firmiani. Paris, 1843.
MINUCIUS FELIX. The Octavius of Minucius Felix. J. H. Freese (edit.). London (no date).
ORIGEN. Homélies sur la Genèse. L. Doutreleau (edit.). Paris, 1943.
Origen on First Principles. G. W. Butterworth (edit.). London, 1936.
TATIAN. Oratio ad Graecos. In *Texte und Untersuchungen*, IV. E. Schwartz (edit.). Leipzig, 1888.
TERTULLIAN. Tertullian concerning the Resurrection of the Flesh. A. Souter (edit.). London, 1922.
Tertullian against Praxeas. A. Souter (edit.). London, 1920.
Tertullian's Apology. J. E. B. Mayer (edit.). Cambridge, 1917.

Other Works

ARNOU, R. De 'platonismo' Patrum. Rome, 1935.
BALTHASAR, HANS VON. Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, 1943.
BARDY, G. Clément d'Alexandrie. Paris, 1926.
BAYLIS, H. J. Minucius Felix. London, 1928.
DANIÉLOU, J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944.
DIEKAMP, F. Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa. Münster, 1896.
ERMONI, V. Saint Jean Damascène. Paris, 1904.
FAIRWEATHER, W. Origen and the Greek Patristic Philosophy. London, 1901.
FAYE, E. DE. Gnostiques et gnosticisme. Paris, 1925 (2nd edition).
HITCHCOCK, F. R. MONTGOMERY. Irenaeus of Lugdunum. Cambridge, 1914.
LEBRETON, J. Histoire du dogme de la Trinité. Paris, 1910.
MONDÉSERT, C. Clément d'Alexandrie. Lyons, 1944.
MORGAN, J. The Importance of Tertullian in the development of Christian dogma. London, 1928.
PICHON, R. Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin. Paris, 1903.
PRESTIGE, G. L. God in Patristic Thought. London, 1936.
PUECH, A. Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle. 3 vols. Paris, 1928–30.
RIVIÈRE, J. Saint Basile, évêque de Césarée. Paris, 1930.

THAMIN, R. Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Paris, 1895.

Chapters III–VIII: St. Augustine

Texts

Patrologia Latina (Migne), vols. 32–47.
Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vols. 12, 25, 28, 33, 34, 36, 40, 41–4, 51–3, 57, 58, 60, 63 . . .
City of God. 2 vols. (Everyman Edition). London, 1945.
Confessions. F. J. Sheed. London, 1943.
The Letters of St. Augustine. W. J. Sparrow-Simpson (edit.). London, 1919.

Studies on Augustine

BARDY, G. Saint Augustin. Paris, 1946 (6th edition).
BOURKE, V. J. Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee, 1945.
BOYER, C. Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin. Paris, 1920.
L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin. Paris, 1920.
Essais sur la doctrine de saint Augustin. Paris, 1932.
COMBES, G. La doctrine politique de saint Augustin. Paris, 1927.
FIGGIS, J. N. The Political Aspects of St. Augustine's City of God. London, 1921.
GILSON, E. Introduction à l'étude de saint Augustin. Paris, 1943 (2nd edition).
GRABMANN, M. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus and Thomas von Aquin. Cologne, 1924.
Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott. Cologne, 1929 (2nd edition).
HENRY, P. L'extase d'Ostie. Paris, 1938.
HESSEN, J. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1931.
LE BLOND, J. M. Les conversions de saint Augustin. Paris, 1948.
MARTIN, J. La doctrine sociale de saint Augustin. Paris, 1912.
Saint Augustin. Paris, 1923 (2nd edition).
MAUSBACH, J. Die Ethik des heiligen Augustinus. 2 vols. Freiburg, 1929 (2nd edition).
MESSENGER, E. C. Evolution and Theology. London, 1931. (For Augustine's theory of *rationes seminales*.)
MUÑOZ VEGA, P. Introducción a la síntesis de San Augustin. Rome, 1945.
PORTALIÉ, E. Augustin, saint. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 1. Paris, 1902.
SWITALSKI, B. Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine. New York, 1946.

Publications for 15th centenary of St. Augustine

A Monument to St. Augustine. London, 1930.
Aurelius Augustinus. Cologne, 1930.
S. Agostino. Milan, 1931.
Études sur S. Augustin. *Archives de Philosophie*, vol. 7, cahier 2. Paris, 1930.
Religion y Cultura. XV Centenario de la Muerte de San Augustin. Madrid, 1931.
Mélanges augustiniens. Paris, 1930.
Miscellanea agostiniana. 2 vols. Rome, 1930–1.

Chapter IX: The Pseudo-Dionysius

Texts

Patrologia Graeca, vols. 3–4.
Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystical Theology. C. E. Rolt (edit.). London, 1920.

Chapter X: Boethius, Cassiodorus, Isidore

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 63–4 (Boethius), 69–70 (Cassiodorus), 81–4 (Isidore).
BOETHIUS. The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy. H. F. Stewart and E. K. Rand (edit.). London, 1926.
De Consolatione Philosophiae. A. Fortescue (edit.). London, 1925.

Studies

BARRETT, H. M. Boethius: Some Aspects of his Times and Work. Cambridge, 1940.
PATCH, H. R. The Tradition of Boethius, a Study of his Importance in Medieval Culture. New York, 1935.
RAND, E. K. Founders of the Middle Ages; ch. 5, Boethius the Scholastic. Harvard U.P., 1941.

Chapter XI: The Carolingian Renaissance

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 100–1 (Alcuin), 107–12 (Rhabanus Maurus).

Studies

BUXTON, E. M. WILMOT. Alcuin. London, 1922.
LAISTNER, M. L. W. Thought and Letters in Western Europe, A.D. 500–900. London, 1931.
TAYLOR, H. O. The Mediaeval Mind, vol. 1. London, 1911.
TURNAU, D. Rabanus Maurus praeceptor Germaniae. Munich, 1900.

Chapters XII–XIII: John Scotus Eriugena

Texts

Patrologia Latina (Migne); vol. 122.
Selections (in English) in *Selections from Mediaeval Philosophers*, vol. 1, by R. McKeon. London, 1930.

Studies

BETT, H. Johannes Scotus Eriugena, a Study in Mediaeval Philosophy. Cambridge, 1925.
CAPPUYNS, M. Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris, 1933.
SCHNEIDER, A. Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen. 2 vols. Berlin, 1921–3.
SEUL, W. Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neo-platonischen und augustinischen Elemente. Bonn, 1932.

Chapter XIV: The Problem of Universals

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 105 (Fredegisius), 139 (Gerbert of Aurillac), 144–5 (St. Peter Damian), 158–9 (St. Anselm), 160 (Odo of Tournai), 163 (William of Champeaux), 178 (Abelard), 188 (Gilbert de la Porrée), 199 (John of Salisbury), 175–7 (Hugh of St. Victor).
B. GEYER. Die philosophischen Schriften Peter Abelards. 4 vols. Münster, 1919–33.
Selections from Abelard in *Selections from Mediaeval Philosophers*, vol. 1, by R. McKeon. London, 1930.

Studies

BERTHAUD, A. Gilbert de la Porrée et sa philosophie. Poitiers, 1892.
CARRÉ, M. H. Realists and Nominalists. Oxford, 1946.
COUSIN, V. Ouvrages inédits d'Abélard. Paris, 1836.
DE WULF, M. Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle. Archiv für Geschichte der Philosophie, 1896.
LEFÈVRE, G. Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Lille, 1898.
OTTAVIANO, C. Pietro Abelardo, La vita, le opere, il pensiero. Rome, 1931.
PICAVET, F. Gerbert ou le pape philosophe. Paris, 1897.
Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire. Paris, 1911.
REINERS, J. Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik. Bonn, 1907.
Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster, 1910 (Beiträge, 8, 5).

REMUSAT, C. DE. Abaelard. 2 vols. Paris, 1845.
SICKES, J. G. Peter Abaelard. Cambridge, 1932.

Texts *Chapter XV: St. Anselm of Canterbury*

Patrologia Latina (Migne); vols. 158–9.

Studies

BARTH, K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. Munich, 1931.
FISCHER, J. Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster, 1911 (Beiträge, 10, 3).
FILLIÂTRE, C. La philosophie de saint Anselme, ses principes, sa nature, son influence. Paris, 1920.
GILSON, E. Sens et nature de l'argument de saint Anselme, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1934.
KOYRÉ, A. L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme. Paris, 1923.
LEVASTI, A. Sant' Anselmo, Vita e pensiero. Bari, 1929.

Texts *Chapter XVI: The School of Chartres*

Patrologia Latina (Migne); vols. 199 (John of Salisbury, containing also fragments of Bernard of Chartres, columns 666 and 938), 90 (William of Conches's *Philosophia*, among works of Bede).
JANSSEN, W. Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Breslau, 1926.
BARACH, C. S. & WROBEL, J. Bernardus Silvestris, De mundi universitate libri duo. Innsbruck, 1896.
WEBB, C. C. J. Metalogicon. Oxford, 1929.
Policraticus. 2 vols. Oxford, 1909.

Studies

CLERVAL, A. Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle. Paris, 1895.
FLATTEN, H. Die Philosophie des Wilhelm von Conches. Coblenz, 1929.
SCHARSCHMIDT, C. Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig, 1862.
WEBB, C. C. J. John of Salisbury. London, 1932.

Texts *Chapter XVII: The School of St. Victor*

Patrologia Latina (Migne); vols. 175–7 (Hugh), 196 (Richard and Godfrey).

Studies

EBNER, J. Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor. Münster, 1917 (Beiträge, 19, 4).

ETHIER, A. M. Le De Trinitate de Richard de Saint-Victor. Paris, 1939.

KILGENSTEIN, J. Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor. Würzburg, 1897.

MIGNON, A. Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor. 2 vols. Paris, 1895.

OSTLER, H. Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor. Münster, 1906 (Beiträge, 6, 1).

VERNET, F. Hugues de Saint-Victor. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 7.

Chapter XVIII: Dualists and Pantheists

ALPHANDÉRY, P. Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle. Paris, 1903.

BROEKX, E. Le catharisme. Louvain, 1916.

CAPELLE, G. C. Autour du décret de 1210: III, Amaury de Bène, Étude sur son panthéisme formel. Paris, 1932 (Bibliothèque thomiste, 16).

RUNCIMAN, S. The Mediaeval Manichee. Cambridge, 1947.

THÉRY, G. Autour du décret de 1210: I, David de Dinant, Étude sur son panthéisme matérialiste. Paris, 1925 (Bibliothèque thomiste, 6).

Chapter XIX: Islamic Philosophy

Texts

ALFARABI. Alpharabius de intelligentiis, philosophia prima. Venice, 1508.

Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabischen übersetzt. Fr. Dieterici. Leiden, 1892.

Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften. Cl. Baeumker. Münster, 1933.

Alfarabius de Platonis Philosophia. Edited by F. Rosenthal and R. Walzer. Plato Arabus, vol. 2. London, Warburg Institute, 1943.

ALGAZEL. Alagazel's Metaphysics, a Mediaeval Translation. Toronto, 1933.

AVICENNA. Avicennae Opera. Venice, 1495–1546.

Avicennae Metaphysices Compendium. Rome, 1926 (Latin).

AVERROES. Aristotelis opera omnia, Averrois in ea opera commentaria. 11 vols. Venice.
Die Epitome der Metaphysik des Averroës. S. Van den Bergh. Leiden, 1924.
Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd (Averroes), traduit et annoté. L. Gauthier. Algiers, 1905.

Studies: General

BOER, T. J. DE. History of Philosophy in Islam. Translated by E. R. Jones. London, 1903.
CARRA DE VAUX, B. Les penseurs d'Islam. 5 vols. Paris, 1921–6.
GAUTHIER, L. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. Paris, 1923.
MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1927.
O'LEARY, DE LACY. Arabic Thought and its place in History. London, 1922.
The Legacy of Islam. T. Arnold and A. Guillaume (edit.). Oxford, 1931.

Particular

ALONSO, M. Teologia de Averroes. Madrid-Granada, 1947.
ASÍN Y PALACIOS, M. Algazel: Dogmatica, moral, ascética. Saragossa, 1901.
CARRA DE VAUX, B. Gazali. Paris, 1902.
Avicenne. Paris, 1900.
GAUTHIER, L. La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris, 1909.
Ibn Roschd (Averroès). Paris, 1948.
GOICHON, A. M. Introduction à Avicenne. Paris, 1933.
La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenna). Paris, 1937.
La philosophie d'Avicenne. Paris, 1944.
HORTEN, M. Die Metaphysik des Averroës. Halle, 1912.
KLEINE, W. Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin. Fribourg, 1933.
RENAN, E. Averroès et l'averroisme. Paris, 1869 (3rd edition).
SALIBA, D. Étude sur la métaphysique d'Avicenne. Paris, 1927.
SMITH, M. Al-Ghazālī, the Mystic. London, 1944.
SWEETMAN, J. W. Islam and Christian Theology, vol. 1. London 1945.
WENSINCK, A. J. La Pensée de Ghazzālī. Paris, 1940.

Chapter XX: Jewish Philosophy

Texts

Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Münster, 1892–5.

MAIMONIDES. Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie. 3 vols. Paris, 1856–66.

Studies

GUTTMANN, J. Die Philosophie des Judentums. Munich, 1933.
HUSIK, I. A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New York, 1918.
LEVY, L. G. Maïmonide. Paris, 1932 (2nd edition).
MUNK, S. Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1927.
MUNZ, J. Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke. Frankfurt am M., 1912.
ROHNER, A. Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster, 1913 (Beiträge, 11, 5).
ROTH, L. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.

Chapter XXI: The Translations

See the bibliography in M. De Wulf's *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. 2, 6th French edition. (In the English translation by Dr. E. C. Messenger the bibliography and the sections by A. Pelzer on the translations have been abridged.) See also B. Geyer's *Die patristische und scholastische Philosophie* (1928), pp. 342–51, with the corresponding bibliography, p. 728.

Chapter XXII: Introduction (to Thirteenth Century)

BONNEROT, J. La Sorbonne, sa vie, son rôle, son œuvre à travers les siècles. Paris, 1927.
DENIFLE, H. and CHATELAIN, A. Chartularium Universitatis Parisiensis. 4 vols. Paris, 1889–97.
Auctuarium Chartularii Universitatis Parisiensis. 2 vols. Paris, 1894–7.
Les universités françaises au moyen âge. Paris, 1892.
GLORIEUX, P. Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle. 2 vols. Paris, 1933–4.
GRABMANN, M. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX. Rome, 1941.
LITTLE, A. G. The Grey Friars in Oxford. Oxford, 1892.
RASHDALL, H. The Universities of Europe in the Middle Ages. New edition, edited by F. M. Powicke and A. B. Emden. 3 vols. Oxford, 1936.
SHARP, D. E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. Oxford, 1936.

Texts *Chapter XXIII: William of Auvergne*

Opera. 2 vols. Paris, 1674.

Studies

BAUMGARTNER, M. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster, 1895 (Beiträge, 2, 1).
MASNOVO, A. Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino. Milan, vol. 1 (1930 and 1945); vol. 2 (1934 and 1946); vol. 3 (1945).

Texts *Chapter XXIV: Robert Grosseteste and Alexander of Hales*

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. L. Baur. Münster, 1912 (Beiträge, 9).
THOMSON, S. H. The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175–1253. Cambridge, 1940 (Bibliographical).
Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O.M. Summa Theologica. 3 vols. Quaracchi, 1924–30.

Studies

BAUR, L. Die Philosophie des Robert Grosseteste. Münster, 1917 (Beiträge, 18, 4–6).
For Alexander of Hales, see introduction to Quaracchi critical edition (*supra*).

Text *Chapters XXV–XXIX: St. Bonaventure*

Opera omnia. 10 vols. Quaracchi, 1882–1902.

Studies

BISSEN, J. M. L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure. Paris, 1929.
DE BENEDICTIS, M. M. The Social Thought of Saint Bonaventure. Washington, 1946.
GILSON, E. The Philosophy of St. Bonaventure. London, 1938.
GRÜNEWALD, S. Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventura. Munich, 1931.
LUTZ, E. Die Psychologie Bonaventuras. Münster, 1909 (Beiträge, 6, 4–5).
LUYCKX, B. A. Die Erkenntnislehre Bonaventuras. Münster, 1923 (Beiträge, 23, 3–4).
O'DONNELL, C. M. The Psychology of St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas. Washington, 1937.
ROBERT, P. Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure. Montreal, 1936.
ROSENMÖLLER, B. Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. Münster, 1925 (Beiträge, 25, 3–4).

Chapter XXX: St. Albert the Great

Texts

Opera Omnia. A Borgnet. 38 vols. Paris, 1890–9. (See also G. Meersseman. Introductio in opera omnia beati Alberti Magni, O.P. Bruges, 1931.)

De vegetalibus. C. Jessen. Berlin, 1867.

De animalibus. H. Stradler. Münster, 1916 (Beiträge, 15–16).

Studies

ARENDT, W. Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen daargestellt. Jena, 1929.

BALES, H. Albertus Magnus als Zologe. Munich, 1928.

FRONOBER, H. Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen. Breslau, 1909.

GRABMANN, M. Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2. Munich, 1936.

LIERTZ, R. Der selige Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer. Munich, 1931.

REILLY, G. C. Psychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas. Washington, 1934.

SCHEEBEN, H. C. Albertus Magnus. Bonn, 1932.

SCHMIEDER, K. Alberts des Grossen Lehre von natürlichem Gotteswissen. Freiburg im/B., 1932.

SCHNEIDER, A. Die Psychologie Alberts des Grossen. Münster, 1903–6 (Beiträge, 4. 5–6).

Chapters XXXI–XLI: St. Thomas Aquinas

Texts

Opera omnia (Leonine edition). Rome, 1882. So far 15 vols. have been published.

Opera omnia (Parma edition). 25 vols. Parma, 1852–73. Reprint, New York, 1948.

Opera omnia (Vivès edition). 34 vols. Paris, 1872–80.

The English Dominican Fathers have published translations of the *Summa theologica*, the *Summa contra Gentiles*, and the *Quaestiones disputatae*. London (B.O.W.) There is a volume of selections (in English) in the Everyman Library, London.

Basic Writings of St. Thomas Aquinas, edit. A. Pegis. 2 vols. New York, 1945.

Bibliography

BOURKE, V. J. Thomistic Bibliography, 1920–40. St. Louis Mo, U.S.A., 1945.

GRABMANN, M. Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1920.

(2nd edition) Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1931.

MANDONNET, P. Des écrits authentiques de St. Thomas. Fribourg (Switzerland), 1910 (2nd edition).
MANDONNET, P. and DESTREZ, J. Bibliographie thomiste. Paris, 1921.

Life

CHESTERTON, G. K. St. Thomas Aquinas. London, 1933, 1947.
DE BRUYNE, E. St. Thomas d'Aquin, Le milieu, l'homme, la vision du monde. Brussels, 1928.
GRABMANN, M. Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. Munich, 1924.

General Studies

D'ARCY, M. C. Thomas Aquinas. London, 1931.
DE BRUYNE, E. See above.
GILSON, E. Le Thomisme. Paris, 1944 (5th edition).
English translation, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Cambridge, 1924, 1930, 1937.
LATTEY, C. (editor). St. Thomas Aquinas. London, 1924. (Cambridge Summer School Papers.)
MANSER, G. M. Das Wesen des Thomismus. Fribourg (Switzerland), 1931.
MARITAIN, J. St. Thomas Aquinas. London, 1946 (3rd edition).
OLIGIATI, F. A Key to the Study of St. Thomas. Translated by J. S. Zybura. St. Louis (U.S.A.), 1925.
PEILLAUBE, E. Initiation à la philosophie de S. Thomas. Paris, 1926.
RIMAUD, J. Thomisme et méthode. Paris, 1925.
SERTILLANGES, A. D. Foundations of Thomistic philosophy. Translated by G. Anstruther. London, 1931.
S. Thomas d'Aquin. 2 vols. Paris, 1925. (4th edition).
VANN, G. Saint Thomas Aquinas. London, 1940.

Metaphysics

FINANCE, J. DE. Être et agir dans la philosophie de S. Thomas. Bibliothèque des Archives de philosophie. Paris, 1945.
FOREST, A. La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin. Paris, 1931.
GILSON, E. L'Être et l'essence. Paris, 1948.
GRABMANN, M. Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata. Rome, 1924. (Acta hebdomadae thomisticae.)
HABBEL, J. Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin und Suarez. Fribourg (Switzerland), 1929.

MARC, A. L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scolastique postérieure. Paris, 1931. (Archives de philosophie, 10, 1.)
PIEPER, J. Die Wirklichkeit und das Gute nach Thomas von Aquin. Münster, 1934.
RÉGNON, T. DE. La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand. Paris, 1906.
ROLAND-GOSSELIN, M. D. Le 'De ente et essentia' de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1926. (Bibliothèque thomiste, 8.)
SCHULEMANN, G. Das Kausalprinzip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1915 (Beiträge, 13, 5).
WÉBERT, J. Essai de métaphysique thomiste. Paris, 1926.
And see General Studies.

Natural Theology

GARRIGOU-LAGRANGE, R. God: His Existence and His Nature. 2 vols. Translated by B. Rose. London, 1934–6.
PATTERSON, R. L. The Concept of God in the Philosophy of Aquinas. London, 1933.
ROLFES, E. Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Limburg a.d. Lahn, 1927 (2nd edition).
And see General Studies.

Cosmology

BEEMELMANNS, F. Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin. Münster, 1914 (Beiträge, 17, 1).
CHOISNARD, P. Saint Thomas d'Aquin et l'influence des astres. Paris, 1926.
CORNOLDI, G. M. The Physical System of St. Thomas. Translated by E. H. Dering. London, 1895.
MARLING, J. M. The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1934.
And see General Studies.

Psychology

LOTTIN, O. Psychologie et morale aux XIIe et XIII siècles. Tome 1 Problèmes de Psychologie. Louvain, 1942.
MONAHAN, W. B. The Psychology of St. Thomas Aquinas. London, no date.
O'MAHONY, L. E. The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. London, 1929.
PEGIS, A. C. St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century. Toronto, 1934.
And see General Studies.

Knowledge

GRABMANN, M. Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Cologne, 1924.

HUFNAGEL, A. Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Cologne, 1924.

MARÉCHAL, J. Le point de départ de la métaphysique. Cahier 5; Le thomisme devant la philosophie critique. Louvain, 1926.

MEYER, H. Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Fulda, 1934.

NOEL, L. Notes d'épistémologie thomiste. Louvain, 1925.

PÉGHAIRE, J. Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin. Paris, 1936.

RAHNER, K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939.

ROMEYER, B. S. Thomas et notre connaissance de l'esprit humain. Paris, 1928 (Archives de philosophie, 6, 2).

ROUSSELOT, P. The Intellectualism of St. Thomas. Translated by Fr. James, O.S.F.C. London, 1935.

TONQUÉDEC, J. DE. Les principes de la philosophie thomiste. La critique de la connaissance. Paris, 1929 (Bibliothèque des Archives de philosophie).

VAN RIET, G. L'épistémologie thomiste. Louvain, 1946.

WILPERT, P. Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquin. Münster, 1931 (Beiträge, 30, 3).

Moral Theory

GILSON, E. S. Thomas d'Aquin. (Les moralistes chrétiens.) Paris, 1941 (6th edition).

LEHU, L. La raison règle de la moralité d'après St. Thomas d'Aquin. Paris, 1930.

LOTTIN, O. Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs. Bruges, 1926.

PIEPER, J. Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas von Aquin. Münster, 1929.

ROUSSELOT, P. Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge. Münster, 1908 (Beiträge, 6, 6).

SERTILLANGES, A. D. La Philosophie Morale de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1942 (new edition).

Political Theory

DEMONGEOT, M. Le meilleur régime politique selon S. Thomas. Paris, 1928.

GRABMANN, M. Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin. Augsburg, 1925.

KURZ, E. Individuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin. Freiburg im/B., 1932.
MICHEL, G. La notion thomiste du bien commun. Paris, 1932.
ROCCA, G. DELLA. La politica di S. Tommaso. Naples, 1934.
ROLAND-GOSSELIN, B. La doctrine politique de S. Thomas d'Aquin. Paris, 1928.

Aesthetic Theory

DE WULF, M. Études historiques sur l'esthétique de S. Thomas d'Aquin. Louvain, 1896.
DYROFF, A. Über die Entwicklung und den Wert der Aesthetik des Thomas von Aquino. Berlin, 1929 (Festgabe Ludwig Stern).
MARITAIN, J. Art and Scholasticism. London, 1930.

Controversies

EHRLE, F. Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. In *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1913.

Chapter XLII: Latin Averroism: Siger of Brabant

Texts

BAEUMKER, C. Die Impossibilia des Siger von Brabant. Münster, 1898 (Beiträge, 2, 6).
BARSOTTI, R. Sigeri de Brabant. De aeternitate mundi. Münster, 1933 (Opuscula et Textus, 13).
DWYER, W. J. L'Opuscule de Siger de Brabant 'De Aeternitate Mundi'. Louvain, 1937.
GRABMANN, M. Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien. In *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 2. 1936.
Neuaufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. (Proceedings of the Academy of Munich, Philosophy.) 1924.
MANDONNET, P. Siger de Brabant et l'averroïsme latin. (Les Philosophes Belges, 6.) Louvain, 1908, 1911.
STEGMÜLLER, F. Neugefundene Quaestionen des Sigers von Brabant. In *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1931.
VAN STEENBERGHEN, F. Siger de Brabant d'après ses œuvres inédits. (Les Philosophes Belges, 12.) Louvain, 1931.

Studies

BAEUMKER, C. Zur Beurteilung Sigers von Brabant. In *Philosophisches Jahrbuch*, 1911.
MANDONNET, P. See above (Les Philosophes Belges, 6–7).

OTTAVIANO, C. S. Tommaso d'Aquino, Saggio contro la dottrina avveroistica dell'unita dell'intelletto. Lanciano, 1930.
SASSEN, F. Siger de Brabant et la double vérité. *Revue néo-scolastique*, 1931.
VAN STEENBERGHEN, F. Les œuvres et la doctrine de Siger de Brabant. Brussels, 1938.
See above (Les Philosophes Belges, 12–13).
Aristote en Occident. Louvain, 1946.

Chapter XLIII: Franciscan Thinkers

1. *Bacon: Texts*

BREWER, J. S. Fratris Rogeri Baconi opera quaedam hactenus inedita. London, 1859.
BRIDGES, J. H. The Opus Maius of Roger Bacon, 2 vols. Oxford, 1897.
Supplementary volume. Oxford, 1900.
BURKE, R. B. The Opus Maius of Roger Bacon. 2 vols. (English). Philadelphia, 1928.
RASHDALL, H. Fratris Rogeri Baconi Compendium studii theologiae. Aberdeen, 1911.
STEELE, R. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi. 16 fascicules so far published. Oxford, 1905–40.

Studies

BAEUMKER, C. Roger Bacons Naturphilosophie. Münster, 1916.
CARTON, R. La synthèse doctrinale de Roger Bacon. Paris, 1929.
L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon. Paris, 1924.
L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle. Paris, 1924.
CHARLES, E. Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris, 1861.
LITTLE, A. G. Roger Bacon, Essays contributed by various writers. Oxford, 1914.

2. *Matthew of Aquasparta: Texts*

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaracchi, 1903.
A. Daniels (Beiträge, 8, 1–2; Münster, 1909) gives extracts from the Commentary on the *Sentences*.

Studies

LONGPRÉ, E. Matthieu d'Aquasparte. *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 10. 1928.

3. *Peter John Olivi: Texts*

B. Jansen. Petri Johannis Olivi Quaestiones in 2 librum Sententiarum. 3 vols. Quaracchi, 1922–6.
Petri Joannis Provencalis Quodlibeta. Venice, 1509.

Studies

CALLAEY, F. Olieu ou Olivi. *Dictionnaire de théologie catholique,* vol. 11. 1931.
JANSEN, B. Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin, 1931.
Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philosophiegeschichtliche Bedeutung. In *Franziskanische Studien*. 1922.
Quonam spectet definitio Concilii Viennensis de anima. In *Gregorianum*, 1920.

4. *Roger Marston: Texts*

Fratris Rogeri Marston, O.F.M., Quaestiones disputatae. Quaracchi, 1932.

Studies

BELMOND, S. La théorie de la connaissance d'après Roger Marston. In *France franciscaine*, 1934.
GILSON, E. Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant. In *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1932.
JARRAUX, L. Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine. In *Études franciscaines*, 1933.
PELSTER, F. Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augustinismus. In *Scholastik*, 1928.

5. *Richard of Middleton: Texts*

Quodlibeta. Venice, 1509; Brescia, 1591.
Supra quatuor libros Sententiarum. 4 vols. Brescia, 1591.

Study

HOCEDEZ, E. Richard de Middleton, sa vie, ses œuvres, sa doctrine. Paris, 1925.

6. *Raymond Lull: Texts*

Opera omnia, I. Salzinger. 8 vols. Mainz, 1721–42.
Obras de Ramón Lull. Palma, 1745.
O. Keicher (see below) has published the *Declaratio Raymundi* in the Beiträge series.

Studies

BLANES, F. SUREDA. El beato Ramón Lull, su época, su vida, sus obras, sus empresas. Madrid, 1934.

CARRERAS Y ARTAU, T. & J. Historia de la Filosofia Española. Filosofia Christiana de los Siglos XIII al XIV. Vols. 1 and 2. Madrid, 1939–43.
KEICHER, O. Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Münster, 1909 (Beiträge, 7, 4–5).
LONGPRÉ, E. Lulle. In *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 9.
OTTAVIANO, C. L'ars compendiosa de Raymond Lulle. Paris, 1930.
PEERS, E. A. Fool of Love; the Life of Ramon Lull. London, 1946.
PROBST, J. H. Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle. Toulouse, 1912.
La mystique de Raymond Lull et l'Art de Contemplation. Münster, 1914 (Beiträge, 13, 2–3).

Chapter XLIV: Giles of Rome and Henry of Ghent

1. *Giles of Rome: Texts*

Ancient editions. See Ueberweg-Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, pp. 532–3.
HOCEDEZ, E. Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, texte précedé d'une introduction historique et critique. Louvain, 1930.
KOCH, J. Giles of Rome; Errores Philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction. Translated by J. O. Riedl. Milwaukee, 1944.
SCHOLZ, R. Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate. Weimar, 1929.

Studies

BRUNI, G. Egidio Romano e la sua polemica antitomista. In *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1934.
HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et saint Thomas. In *Mélanges Mandonnet*. Paris, 1930.
Gilles de Rome et Henri de Gand. In *Gregorianum*, 1927.

2. *Henry of Ghent: Texts*

Summa theologica. 2 vols. Paris, 1520; 3 vols. Ferrara, 1646.
Quodlibeta, 2 vols. Paris, 1518; Venice, 1608.

Studies

HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et Henri de Gand. In *Gregorianum*, 1927.
PAULUS, J. Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique. Paris, 1938.

Chapters XLV–L: John Duns Scotus

Texts

WADDING, L. Opera Omnia. Lyons, 1639. 12 vols.
Opera Omnia (2nd edition). Paris (Vivès), 1891–5. 26 vols.

B. J. D. Scoti Commentaria Oxoniensia (on the first and second books of the *Sentences*). Quaracchi, 1912–14. 2 vols.

Tractatus de Primo Principio. Quaracchi, 1910.

MULLER, P. M., O.F.M. Tractatus de Primo Principio. Editionem curavit Marianius. Freiburg im/B., 1941.

The critical edition of Scotus's works is yet to come.
Cf. *Ratio criticae editionis operum omnium J. Duns Scoti Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii A.D.* 1939 *celebrato*. Rome, 1939.

For a summary of recent controversy and articles on the works of Scotus, as on his doctrine, cf.:

BETTONI, E., O.F.M. Vent'anni di Studi Scotisti (1920–40). Milan, 1943.

Studies

BELMOND, S., O.F.M. Essai de synthèse philosophique du Scotisme. Paris, Bureau de 'la France Franciscaine'. 1933.
Dieu. Existence et Cognoscibilité. Paris, 1913.

BETTONI, E., O.F.M. L'ascesa a Dio in Duns Scoto. Milan, 1943.

DE BASLY, D., O.F.M. Scotus Docens ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique. Paris, 'La France Franciscaine'. 1934.

GILSON, E. Avicenne et le point de départ de Duns Scot. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, vol. 1, 1927.
Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot. Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge. 1937–8.

GRAJEWSKI, M. J., O.F.M. The Formal Distinction of Duns Scotus. Washington, 1944.

HARRIS, C. Duns Scotus. Oxford, 1927. 2 vols. (Makes copious use of the unauthentic *De Rerum Principio*.)

HEIDEGGER, M. Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.

KRAUS, J. Die Lehre des J. Duns Skotus von der Natura Communis. Fribourg (Switzerland), 1927.

LANDRY, B. Duns Scot. Paris, 1922.

LONGPRÉ, E., O.F.M. La philosophie du B. Duns Scot. Paris, 1924. (Contains a reply to Landry's work.)

MESSNER, R., O.F.M. Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus. Freiburg im/B., 1942.

MINGES, P., O.F.M. Der angeblich exzessive Realismus des Duns Skotus. 1908 (Beiträge, 8, 1).

J. Duns Scoti Doctrina Philosophica et Theologica quoad res praecipuas proposita et exposita. Quaracchi. 1930. 2 vols. (Cites spurious writings; but a very useful work.)

PELSTER, F. Handschriftliches zu Skotus mit neuen Angaben über sein Leben. Franzisk. Studien, 1923.

ROHMER, J. La finalité morale chez les théologiens dès saint Augustin à Duns Scot. Paris, 1939.